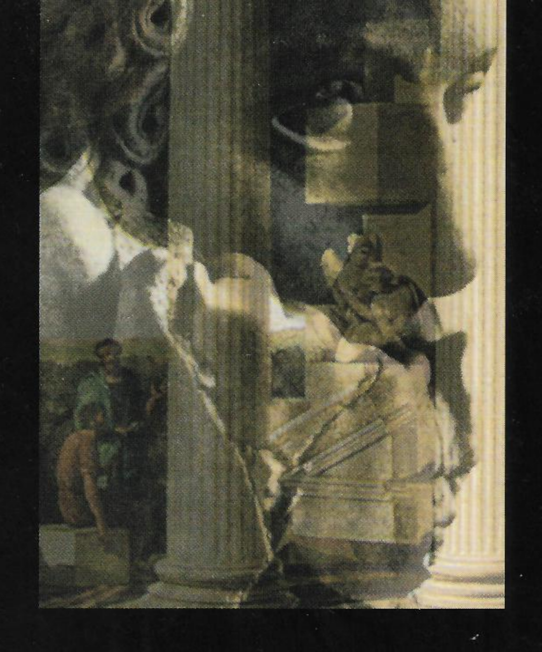


Idea de la historia

R. G. COLLINGWOOD

Edición revisada





Idea de la historia es resultado del trabajo póstumo de compilación y selección de los papeles de R. G. Collingwood, hecho por su discípulo el profesor T. M. Knox.

La presente obra revisada incluye una lúcida introducción de Jan van der Dussen que explica la edición e interpretación que hiciera Knox, estudia la recepción de *Idea de la historia* y contextualiza el desarrollo de las ideas de Collingwood de acuerdo con las investigaciones más recientes. Contiene también el material de las conferencias más importantes de Collingwood (de 1926 a 1928) sobre filosofía de la historia, proveniente de sus manuscritos. En ellas se encuentra el primer planteamiento de la filosofía de la historia hecho por este pensador, indispensable para la correcta interpretación de la propia *Idea de la historia*.

El texto original de esta obra, la más conocida de Collingwood, permanece intacto. Lo integran sus estudios historiográficos desde la tradición grecorromana —Heródoto y Tucídides— hasta la historia científica moderna, y los siete ensayos de los Epilegómenos acerca de los problemas filosóficos inherentes al conocimiento histórico y a la tarea del historiador.

De R. G. Collingwood (1891-1943), filósofo e historiador de Oxford, el FCE ha publicado: *Autobiografía, Los principios del arte* e *Idea de la naturaleza*.



Robin Georges Collingwood

IDEA DE LA HISTORIA

Edición revisada que incluye las conferencias de 1926-1928

ePub r1.0

Titivillus 22.11.2022

Título original: *The Idea of History*

Robin Georges Collingwood, 1946

Traducción de las partes correspondientes a la nueva edición revisada: Prefacio e introducción del editor Jan van der Dussen «Análisis preliminar. La idea de una filosofía de algo y, en particular, de una filosofía de la historia (1927)» «Conferencias sobre filosofía de la historia (1926)» «Esbozos de una filosofía de la historia (1928)» M.ª Guadalupe Benítez Toriello y Juan José Utrilla

Traducción: Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos

Revisión de la traducción: Rodrigo Díaz Maldonado

Edición, prefacio e introducción: Jan van der Dussen

Editor digital: Titivillus

ePub base r2.1







Índice de contenido

PREFACIO

Idea de la historia es sin duda la obra más conocida de Collingwood. Desde el año en que se publicó por primera vez, 1946, llamó poderosamente la atención y, de hecho, nunca dejó de desempeñar un papel decisivo en los ulteriores debates sobre filosofía de la historia, mientras éstos se desarrollaban, a partir de la segunda Guerra Mundial. Podría incluso afirmarse que su aparición ha sido uno de los principales factores que contribuyeron a reavivar el interés en la filosofía de la historia, materia ésta que antes solía asociarse únicamente a los filósofos alemanes de principios del siglo XX, como Dilthey, Windelband y Rickert. Las numerosas reimpresiones y traducciones que ha merecido *The Idea of History* constituyen otros tantos indicadores de su influencia permanente.

En la presente edición revisada de *Idea de la historia*, el texto original se conserva intacto. No obstante, a este último se le ha integrado nuevo material proveniente de los manuscritos inéditos de Collingwood, a los que sólo recientemente se pudo tener acceso. Es así como las opiniones de Collingwood sobre filosofía de la historia podrán estudiarse en el contexto de su obra principal sobre la materia.

La edición original de *The Idea of History* fue publicada póstumamente por un discípulo de Collingwood, T. M. Knox, quien le añadió un prefacio. En dicho escrito Knox le asignó a la filoso-

fía de la historia de su maestro un lugar en el contexto, de mayor amplitud, sobre sus opiniones filosóficas y el desarrollo de éstas. Sin embargo, la investigación ulterior de que fue objeto la filosofía de Collingwood puso de manifiesto algunas incorrecciones en la interpretación que Knox ofrecía en su prefacio. Era necesaria, por lo tanto, una nueva introducción que tomara en cuenta la investigación realizada sobre la filosofía de la historia de Collingwood, y acorde con el desarrollo que dicha investigación había experimentado en el transcurso de las décadas subsecuentes.

En la introducción a la presente edición explico, en primer lugar, de qué manera se gestó la publicación de *The Idea of History*, y presento además una apreciación personal sobre la forma en que Knox editó esta obra. Hago después una breve descripción de cómo fue recibida la obra por parte de sus lectores. Ya que una apreciación pertinente de la filosofía de la historia de Collingwood requiere ubicarse en el contexto apropiado, para lograrlo consideraremos el desarrollo de sus ideas en torno a esta materia. En el marco de esta relación he procurado evaluar también la naturaleza de los manuscritos de 1926, 1927 y 1928, recientemente integrados.

En esta nueva y, por cierto, extensa introducción resultaba especialmente necesario incluir un breve recuento de la forma, más bien complicada, en que la obra salió a la luz. En este punto en particular deberá destacarse que, de hecho, se trata de una ensambladura de las contribuciones a la filosofía de la historia que Collingwood hizo de 1926 a 1939. Para que todo esto resulte claro, las fechas correspondientes a las diversas partes de la edición original de *The Idea of History* están registradas en el índice.

Al expresarle mi agradecimiento a la señora Teresa Smith, la hija de Collingwood, por permitir la publicación de las hasta ahora inéditas conferencias sobre filosofía de la historia de su padre, tengo la seguridad de ser el portavoz de muchos lectores be-

neficiados por ella. Abrigo la confianza de que la presente edición no sólo tendrá una buena acogida en el cada vez más numeroso grupo de académicos y estudiantes interesados en el pensamiento de Collingwood, sino también entre los filósofos y los historiadores en general. *The Idea of History* ha sido profusamente leída desde que se publicó por primera vez, y estoy seguro de que la presente edición revisada tiene mucho que ofrecer, tanto a la nueva generación de lectores de Collingwood como a quienes ya están familiarizados con la primera edición.

Manifiesto mi total gratitud a la Oxford University Press por haber publicado *The Idea of History* en la presente forma; y, en particular, a las señoras Angela Blackburn y Frances Murphy, quienes, junto con Teresa Smith, contribuyeron enormemente a que ello fuera posible.

Aprovecho esta oportunidad para darles las gracias, también, de manera muy especial a Martijn Bakker, Marjet Derks, Leo Ten Hag, Anita Hendricx, Rik Peters y Herman Simissen, todos ellos integrantes del grupo de amigos y estudiosos de Collingwood, con quienes no sólo me he puesto a comentar durante varios años los numerosos aspectos de la filosofía de Collingwood, sino porque ellos aportaron también su ayuda durante el proceso de edición de los presentes manuscritos.

Finalmente, agradezco a David Boucher y al profesor Dray la invaluable ayuda que me brindaron a fin de lograr que mi inglés resultara más o menos aceptable; así como por sus comentarios críticos.

W.J. v. d. D.

Heerlen, julio de 1992

INTRODUCCIÓN DEL EDITOR

1. Introducción

El origen de *The Idea of History* de Collingwood y la recepción que siguió a la publicación póstuma de esta obra son una historia interesante de suyo. Es verdad que Collingwood se había propuesto escribir un libro sobre el desarrollo del concepto de «historia», al que iba a intitular *The Idea of History*; pero, en el caso de que hubiera podido llevar a cabo su propósito, éste no habría adoptado la forma en que lo compiló T. M. Knox. La prematura muerte de Collingwood, acaecida en enero de 1943, le impidió concluir el magno proyecto del que *The Idea of History* formaría parte. Lo que había planeado Collingwood era hacer corresponder algunos de sus libros, previamente publicados, con un determinado número de los volúmenes proyectados. La serie resultante se habría dividido en tres categorías: «Ensayos filosóficos», «Principios filosóficos» y «Estudios de la historia de las ideas». La Oxford University Press accedió a la propuesta, y se hizo un convenio de publicación.[1] En los «Ensayos filosóficos» entrarían *An Essay on Philosophical Method* [*Ensayo sobre el método filosófico*] (publicado en 1933) y *An Essay on Metaphysics* [*Ensayo de metafísica*] (publicado en 1940). *The Principles of Art*[*] [*Los principios del arte*] (publicado en 1938) y *The Principles of History* [*Los principios de la historia*] conformarían la segunda categoría de la serie. Del último volumen sólo logró escribir una tercera parte en 1939, de

modo que nunca lo terminó. La última categoría estaría integrada por *The Idea of Nature* [*Idea de la naturaleza*] y *The Idea of History* [*Idea de la historia*], que fueron los que editó T.M. Knox y que se publicaron después de la muerte de Collingwood.

De los tres últimos libros, sólo *The Idea of Nature* estuvo a punto de quedar totalmente terminada en forma de borrador. Fueron dos las razones que le impidieron a Collingwood llevar a cabo su proyecto, a saber: el progresivo deterioro de su salud y el estallido de la guerra. En su actitud de decidida oposición al fascismo y al nazismo, Collingwood consideró que era su deber ineludible ofrecer un análisis de cuanto se ponía en juego en la guerra. A su juicio, se trataba nada menos que de un conflicto de ideales fundamental: el fascismo y el nazismo constituían una revuelta contra la civilización, y había que oponerles resistencia a cualquier precio. Collingwood expuso sus ideas en *The New Leviathan* [*El nuevo Leviatán*]; sin embargo, esta obra no se apartaba sustancialmente de sus escritos sobre historia. Y es que, entre otras cosas, en ese libro Collingwood intentó desarrollar una teoría del deber con respecto a la civilización y a la paulatina eliminación de la violencia en las relaciones entre los pueblos. La barbarie, cuyos paradigmas eran el fascismo y el nazismo, representaba una amenaza contra ese ideal. Para Collingwood, la historia y el deber constituían los más elevados niveles de la razón pura y de la razón práctica, y ambos concernían al individuo concreto. *The New Leviathan* fue el último libro de Collingwood; lo terminó a pesar de sus gravísimas condiciones de salud. Si consideramos la serie de ataques que cada vez en mayor medida contribuyeron a incapacitar a Collingwood durante sus últimos años, no podrá resultar menos que notable el que ese libro haya podido ser concluido alguna vez.

En el momento de su muerte, Collingwood dejó una enorme cantidad de manuscritos —cerca de 4000 páginas— sobre los más variados temas: religión, crítica literaria, ética, epistemolo-

gía, metafísica, cosmología, folclor y magia, política, filosofía de la historia, la Bretaña romana y arqueología. Por desgracia, en su testamento prohibió que éstos se publicaran, a no ser por iniciativa de sus herederos, y después de consultarlo con la Oxford University Press. En 1978 los manuscritos se depositaron en la Biblioteca Bodleyana de Oxford, y desde ese momento están disponibles para su consulta. Antes de esa fecha, eran casi por completo desconocidos por los académicos. Afortunadamente, poco después de la muerte de Collingwood, T. M. Knox, exalumno suyo y uno de sus más devotos estudiosos, fue requerido para realizar una selección de aquellos manuscritos que estuvieran en condiciones de ser publicados. Sin embargo, lo que Knox revisó fueron principalmente los manuscritos de los últimos años de Collingwood, y se limitó a elegir sólo los que su maestro pensaba dejar preparados para una posterior publicación. Esos manuscritos eran precisamente los que correspondían a los tres ya mencionados: *The Idea of Nature, The Idea of History* y *The Principles of History*.

En 1934, 1935 y 1937 Collingwood impartió unas conferencias sobre la historia de las teorías cosmológicas. Esas conferencias, tituladas «Nature and Mind» [«Naturaleza y pensamiento»], se basaron en su extenso estudio sobre el tema, realizado durante 1933-1934. En 1939 Collingwood comenzó a revisarlas para su publicación; esto se logró hasta 1945 con el título de *The Idea of Nature*, con —según palabras de T. M. Knox— un «ligero trabajo de edición».

2. Idea de la historia: Epilegómenos (quinta parte)

Los otros dos manuscritos que Knox consideró para publicarlos versaban sobre filosofía de la historia. El primero estaba inte-

grado por un conjunto de conferencias y llevaba el título de «Conferencias sobre filosofía de la historia», y eran las que Collingwood había escrito e impartido durante los dos primeros periodos escolares de 1936. En 1940 las impartió de nuevo, después de haberlas revisado. En esta segunda ocasión las tituló «The Idea of History»; Collingwood se proponía publicarlas en un libro que llevaría el mismo título.

El segundo manuscrito, *The Principles of History*, era de distinta índole: la intención de Collingwood fue publicarlo como un libro independiente, en el que trabajó principalmente en febrero de 1939, en la isla de Java, en las Indias Orientales Holandesas, durante un viaje que hizo para recuperarse después de haber sufrido un ataque sin precedentes. Entre los manuscritos figuran las notas que redactó a propósito de la preparación del libro. En una de esas notas puede leerse lo siguiente:

> *Esquema para un libro*. 9-2-1939. «*The Principles of History*». Los *temas* principales incluirán *1)* Una simple mención de las características más obvias de la historia *como una ciencia especial*. *2)* Las relaciones entre ésta y otras [ciencias]. *3)* La relación de la historia como pensamiento con la vida práctica. Estos temas podrían ser los libros I, II, III.[2]

De los tres libros sólo se concluyó el primero. Éste consistía en cuatro capítulos, los cuales trataban, respectivamente, de los conceptos de «evidencia», «acción», «re-creación» e «historia como autoconocimiento de la mente». No es posible saber con certeza si en realidad Collingwood terminó el capítulo final de su primer libro, ya que la última vez que se refiere a él en su diario lleva la fecha del 27 de marzo: «Intenté comenzar el cap. IV de *Principles of History* en la mañana; la cosa no avanzaba». Lo cierto es que Collingwood le atribuía un enorme valor a su proyecto. Después de su retorno a Inglaterra le escribió una carta al arqueólogo F. G. Simpson, donde le decía que *The Principles of History* era «el libro en cuya preparación he invertido toda mi vida. Si puedo concluirlo, no tendré nada que lamentar». Aunque —por razones mencionadas anteriormente— el libro nunca fue

terminado, Collingwood insistía en acabarlo, como lo prueba la carta que dirigió a la Oxford University Press el 19 de octubre de 1939.

El manuscrito de *The Principles of History* incluía una nota de Collingwood en la que éste autorizaba a su esposa, en el caso de que algo le impidiera terminarlo, «a publicarlo con el título que figura al principio, con un prefacio escrito por ti en el que expliques que se trata de un fragmento de lo que yo, cuando menos durante 25 años, me propuse escribir como mi obra principal». Knox cita esta nota en una carta dirigida a la Oxford University Press el 31 de marzo de 1945, y luego añade:

> A pesar de que se ha autorizado su publicación, creo que sería un error publicar *The Principles of History* en su actual estado. La obra se divide en tres capítulos. Una parte considerable de los capítulos segundo y tercero figura ya en *Autobiography* [*Autobiografía*] y en *Essay on Metaphysics*, y no creo conveniente que debamos imprimir las palabras de una nota que, muy probablemente, fue escrita cuando R. G. C. se encontraba excepcionalmente enfermo.

Knox se equivocaba al decir que la primera parte de *The Principles of History* estaba dividida en tres capítulos, pues de hecho constaba de cuatro; y precisamente Knox había editado en parte ese último capítulo.

El manuscrito de *The Principles of History* constaba aproximadamente de 90 páginas. El primer capítulo (sobre la evidencia) y el cuarto (sobre la historia como autoconocimiento de la mente) los incluyó Konx en *The Idea of History* con el título «La evidencia del conocimiento histórico» (pp. 332-367; pp. 4-31 de *Principles*) e «Historia y libertad» (pp. 403-409; pp. 76-78, con un añadido, 77 *a* y *b*, de *Principles*). En su prefacio original a *The Idea of History* Knox hace saber que también ha incluido la tercera parte, § 8 (pp. 194-198, sobre Hegel y Marx) del manuscrito de *The Principles of History*. Ello es, al parecer, plausible, ya que dicha parte se inicia más o menos donde acaba «Historia y libertad» (p. 409): en esta última se desarrolla el argumento según el cual la idea de la libertad humana se encuentra necesaria y estrecha-

mente vinculada con la de una ciencia autónoma de la historia; en tanto que en «Hegel y Marx» se argumenta que estos dos filósofos no lograron consolidar una ciencia histórica autónoma, razón por la cual continuaron utilizando métodos no históricos.[3]

Lo confiable que pudiera resultar la forma en la que Knox dispuso algunas partes del texto de *The Principles of History* sigue siendo objeto de reserva. Sin embargo, conviene hacer notar que, en el esquema de esa obra, Collingwood define el contenido que corresponde al cuarto capítulo, a saber: «La historia como autoconocimiento de la mente. Exclusión de otras ciencias de la mente», en tanto que Knox hizo imprimir algunas partes de ese capítulo con el título de «Historia y libertad». Esta sección se inicia con el siguiente aserto: «He sostenido que estudiamos historia con el fin de conocernos a nosotros mismos». Prosigue con la afirmación de que esa tesis quedará ilustrada al demostrar «cómo nuestro conocimiento de que la actividad humana es libre lo hemos alcanzado solamente a través de nuestro conocimiento de la historia» (p. 403). Lo anterior significa que Knox probablemente omitió el principio del cuarto capítulo de *The Principles of History*, que versaba propiamente sobre la historia como autoconocimiento de la mente y se limitó a incluir el ejemplo de Collingwood de la tesis en cuestión. Lo que no admite duda es que la expresión «En mi bosquejo histórico de la idea de la historia» (p. 403) fue añadida por Knox: Collingwood no tenía la intención de que el mencionado esquema fuera parte del contenido de *The Principles of History*.

Lo anterior nos obliga a cuestionar la forma en que Knox editó *The Idea of History* y, en particular, los cambios que efectuó en la obra. Puede establecerse, sin que quepan dudas al respecto, que la intención original de Collingwood era publicar dos libros por separado: *The Idea of History* y *The Principles of History*. El hecho de que Knox no tomara en cuenta la autorización de Collingwood para la publicación de la segunda obra tuvo como

resultado que el contenido temático de ambos libros se incorporara en el volumen único de *The Idea of History*, obra en la que se incluyeron algunas partes de *The Principles of History*, pero también dos ensayos que Collingwood había publicado con anterioridad («Human Nature and Human History» [«La naturaleza humana y la historias humana»], pp. 284-313, y «The Historical Imagination» [«La imaginación histórica»], pp. 313-331).[4] Las partes correspondientes a *The Principles of History* y los ensayos ya publicados fueron reunidos por Knox bajo el encabezado de «Epilegómenos», que constituyen la quinta parte de *The Idea of History*. En esta última, Knox incluyó asimismo los tres capítulos de la segunda parte de las conferencias de Collingwood sobre filosofía de la historia, a las que el autor había titulado «Epilegómenos metafíisicos», «La historia como re-creación de la experiencia pasada» (pp. 367-388), «El asunto de la historia» (pp. 388-403) y «El progreso como creación del pensar histórico» (pp. 409-424). No obstante, cabe señalar que en sus «Epilegómenos metafísicos» Collingwood le asignó títulos diferentes al primero y al tercero de esos capítulos: «La recreación de la experiencia pasada como la esencia de la historia» y «Progreso», respectivamente.

Tampoco cabe duda de que Knox omitió los capítulos segundo y tercero de *The Principles of History*. En el esquema que elaboró de ese libro, Collingwood describe el propósito del segundo capítulo de la siguiente manera: «Exponer y comentar el concepto de *acción* (*res gestae*). Compararlo con el concepto de *proceso* o *cambio*, y con la pseudohistoria que implica»; en tanto que describe cómo sigue el tercer capítulo: «El concepto de "re-creación" y su contraste con los de "pasado muerto" y "completud" ["*completeness*"]». Visto retrospectivamente, no puede menos que resultar desafortunado que no se publicaran esos capítulos. Pero es todavía más lamentable que se perdiera esa parte del manuscrito de *The Principles of History*, como sucedió con casi todos los

escritos originales en los que se basa *The Idea of History*. Lo más probable es que su destrucción se deba a la Oxford University Press, la cual, al hacerlo, sólo siguió la práctica establecida con todos los manuscritos publicados; pues ignoraba que eran unos manuscritos que no se habían publicado en su totalidad.

Hemos visto que la razón aducida por Knox para no incluir el segundo y el tercer capítulos de *The Principles of History* era que, en su opinión, una «considerable cantidad» de su contenido figuraba ya en *Autobiography* y en *An Essay on Metaphysics*.[5] Por lo que se refiere a la última de estas obras en especial, su argumento apenas resulta convincente, pues los conceptos de «acción» y de «recreación» no se analizan ahí. E independientemente de esto, hubiera sido preferible haber tenido acceso a las más de 40 páginas que Collingwood escribió sobre esos temas y no sólo a las contadas páginas que había dedicado a su análisis en *Autobiography*.

Si recapitulamos cuanto hasta aquí se ha dicho sobre la forma en que Knox compiló *The Idea of History*, lo primero que convendría señalar es que la segunda parte de las conferencias de Collingwood sobre filosofía de la historia de 1936 (los «Epilegómenos metafísicos») fue objeto de una considerable ampliación por parte de Knox en unos Epilegómenos independientes (pp. 284-424). Sin embargo, aún es más importante hacer notar que dichos Epilegómenos contienen elementos que difieren bastante entre sí, tanto por lo que se refiere a su fecha de redacción (que abarca de 1935 a 1939) como a su carácter. Se debe hacer especial hincapié en la naturaleza diferente y en los antecedentes, asimismo diferentes, de los distintos ensayos. Estos últimos están integrados por conferencias, por ensayos publicados con anterioridad y por el primer borrador de un libro que nunca fue terminado. La composición de esos Epilegómenos se puede resumir como sigue:

§ 1. «La naturaleza humana y la historia humana», publicado en 1936.

§ 2. «La imaginación histórica», publicado en 1935.

§ 3. «Evidencia histórica», primer capítulo de *The Principles of History*, escrito en 1939.

§ 4. «La historia como re-creación de la experiencia pasada», conferencias de 1936.

§ 5. «El asunto de la historia», conferencias de 1936.

§ 6. «Historia y libertad», parte del capítulo cuarto de *The Principles of History*, escrito en 1939.

§ 7. «El progreso como creación del pensar histórico», conferencias de 1936.

3. «Idea de la historia»: introducción y partes I-IV

Como su nombre lo indica, los Epilegómenos no constituyen la parte principal de *The Idea of History*. El cuerpo principal de la obra está integrado por las conferencias sobre filosofía de la historia que Collingwood impartió en 1936, las cuales versan sobre la historia de la idea de la historia, desde los griegos hasta el presente. Esta parte de las conferencias constaría originalmente de 153 páginas, en tanto que los «Epilegómenos metafísicos» tenían 41 páginas.

Como ya lo dijimos, el manuscrito propiamente dicho se perdió. Lo único que se conservó de él fue el índice de contenido correspondiente al segundo periodo escolar, así como 24 páginas de carácter más o menos ocasional. Adjunta a esas páginas se encuentra una nota de Knox, más bien misteriosa, en la que se lee lo siguiente: «Pasajes de los ms. de *The Idea of History* no utilizados, o utilizados de manera diferente, en la obra publicada».[6]

Esto nos lleva a considerar la delicada cuestión de la forma en que se editó *The Idea of History*; y, en particular, las libertades que se tomaron al hacerlo. Debido a que ese asunto no se había advertido antes, se justifica el tratarlo ahora con cierta minuciosidad.

Antes de que Knox comenzara a trabajar en los manuscritos, en su carta del 31 de marzo de 1945 dirigida a la Oxford University Press indicó cómo concebía el proyecto: «Será preciso un considerable trabajo de edición —escribió—, con objeto de evitar repeticiones, de ordenar el material en capítulos, etc., de eliminar el tono característico de las conferencias, etc. Será necesario realizar más trabajo de edición que el requerido por *The Idea of Nature*». Una vez terminada su labor, Knox escribió el 31 de octubre de 1945:

> Incluso en estos momentos abrigo el sentimiento de que si conservo el libro a mi lado durante otros seis meses seguiré encontrando cosas que revisar, pero, considerándolo en su totalidad, he llegado a la conclusión de que ya se encuentra listo para el impresor, y que hacer otras mejoras, lejos de dar por resultado una fiel reproducción del todo, es apenas viable.

En un tono similar, Knox hace saber en su prefacio a la primera edición de *The Idea of History* que «como la mayor parte de los materiales disponibles eran poco más que un esbozo, el editor ha tenido la necesidad de intervenir más en la preparación de este libro que en *The Idea of Nature*» (p. V).

El cuerpo principal del manuscrito se escribió en 1936, y estaba destinado a un curso que se repitió en 1937. Cuando Collingwood impartió sus cursos sobre esta materia, una vez más en el periodo escolar de 1940 con el título «La idea de la historia», probablemente dejó a un lado los «Epilegómenos metafísicos» pues *The Principles of History* era un nuevo planteamiento del mismo tema.[7] En las conferencias de 1940 el texto correspondiente a 1936 fue sometido a algunas revisiones. No es fácil evaluar la naturaleza de estas últimas en virtud de que sólo se conservaron unas cuantas páginas, de carácter circunstancial, del

manuscrito. En su prefacio, Knox hace saber que Collingwood revisó en 1940 una parte del manuscrito de 1936, «especialmente la sección dedicada a Grecia y Roma».[8] Lo que no menciona es que la introducción también fue alterada de manera considerable. Y es que no sólo sobrevivieron las dos primeras páginas de la introducción de 1936, sino algunas más que iban a continuación (pp. 8-12), que difieren sustancialmente de la introducción de *The Idea of History*, la cual, en consecuencia, al parecer está basada en las alteraciones que se hicieron en 1940. En efecto, el pasaje de apertura de Collingwood, donde se exponen los tres sentidos que tiene la expresión «filosofía de la historia», es más elaborado, y en él la naturaleza del conocimiento histórico se analiza de manera diferente de como se presenta en *The Idea of History*. Es muy probable que Collingwood haya cambiado esta parte, pues en *The Principles of History* expone de nuevo el tema. Puede concluirse, por lo tanto, que escribió una introducción revisada en 1940.

Existen pruebas de que *The Idea of History* contiene pasajes de diversos escritos que se reunieron con objeto de formar secciones. Así, por ejemplo, la página 8 que se conservó del manuscrito comienza como sigue: «La filosofía de la ciencia ya no era una rama particular de la investigación filosófica». Este mismo pasaje se encuentra al final de la página 6 de *The Idea of History*; en la página 7, el pasaje en cuestión se reproduce hasta «Es preciso conformarnos si, de las dos etapas, el presente estudio sólo representa a la primera». Después de esto, tres páginas del manuscrito presentan omisiones; y, en ellas, entre otros asuntos, se analizan las diferencias existentes entre el proceso histórico y el proceso natural. Luego Knox agrega lo siguiente: «Lo que aquí intento», en tanto que las palabras «es una investigación filosófica acerca de la naturaleza de la historia» hasta que acaba la frase (p. 7), se reproducen de nuevo a partir de la página 11 del manuscrito.[9]

En otros casos, la mano de Knox resulta aún más visible. Tenemos, por ejemplo, una página del manuscrito (p. 19*d*) en la que es patente que fue escrita en 1940 (la caligrafía de Collingwood era notablemente diferente en esa época) y cuyo texto empieza desde la segunda mitad de la página 31 para proseguir hasta la primera mitad de la página 33 de *The Idea of History*. Sin embargo, el texto de ese libro presenta algunas alteraciones muy claras que debieron haber sido realizadas por Knox. Puede aseverarse con mayor certeza aún su intromisión en el texto por lo que se refiere al final de la página 41 y el inicio de la página 42 de *The Idea of History*, pasaje éste que proviene del manuscrito de 1936, pero que al final de la página 41 incluye algunas frases tomadas de una edición que Collingwood hizo en 1940 («Comienzo de la conferencia 9»). Asimismo, pueden encontrarse dos oraciones al principio de la página 46 de *The Idea of History* que proceden del añadido mencionado.

En la página 73 detectamos un claro ejemplo de la manipulación del texto por parte de Knox. El texto que figura en medio de esa página proviene de la página 68 del manuscrito de 1936. En esta última, sin embargo, aparece un extenso pasaje entre la oración que comienza con «Acontece, pues, que la escuela inglesa reorientó a la filosofía hacia lo histórico», y la que comienza con «Alguna significación, en efecto, debe tener el hecho de que un pensador tan resuelto y profundo haya abandonado los estudios históricos en favor de los filosóficos…». En dicho pasaje Collingwood critica la concepción estática e inalterable de la naturaleza humana que suscriben Locke y Hume. «Una reorientación radical de la filosofía hacia la historia —afirma Collingwood entre otras cosas— desecharía esas concepciones como reliquias del dogmatismo metafísico, y se reafirmaría que nuestra condición sólo puede actualizarse en la condición de los seres humanos aquí y ahora; y en que *naturaleza humana* significa “naturaleza humana” tal como nos es dado encontrarnos con ella».

Knox no sólo omitió este pasaje, sino que, con objeto de que el texto resultase más fluido, también efectuó en él ciertos cambios y añadidos: «Acontece, pues, que la escuela inglesa reorientó a la filosofía hacia lo histórico, aunque no se percató de ello», se convirtió en «Acontece pues que la escuela inglesa reorientó a la filosofía hacia lo histórico, *aunque considerada en su totalidad*, lo hizo sin percatarse *claramente* de ello» (las cursivas son mías). Después de esa oración, Knox añadió: «De todos modos es claro que Hume advirtió esa circunstancia mejor que sus predecesores». Al parecer apenas existe una relación entre esto último y el pasaje que omitió.[10]

Entre los manuscritos existe una página en la que figuran ambas versiones, la de 1936 y la de 1940. De lo que ahí se trata es de la relación existente entre Hegel y Kant, cuestión que se reproduce en la página 121 de *The Idea of History*. En 1940 Collingwood pegó una nueva versión sobre la segunda mitad del texto de 1936; de modo que, en este caso, estamos en condiciones de evaluar lo que Knox hizo con el texto. Así, resulta sorprendente que la segunda mitad de la página 121 de *The Idea of History* es, de hecho, un replanteamiento de Knox de la versión de 1940. Resulta también curioso que unas páginas más adelante (p. 123) Knox reprodujo —con algunos cambios menores— una parte de una página subsecuente que provenía del manuscrito de 1936. Y es que la página 123 forma parte del párrafo sobre Hegel y Marx (tercera parte, § 8), y ya hemos visto que ese párrafo se tomó del cuarto capítulo de *The Principles of History*. Lo que significa que, en este caso, lo que se publicó fue una labor de retacería hecha a partir de los manuscritos de 1936 y de 1939.

Asimismo, debe señalarse que apenas resulta creíble el comentario que hace Knox en su prefacio (p. VII), según el cual la cuarta parte, § I (IV) (sobre Bury) se basó en la reseña que Collingwood hizo de un libro, en calidad de colaborador para la *English Historical Review*, pues en realidad no existe correspondencia alguna

con el texto original de la reseña. Si tomamos en cuenta consideraciones como la que acabamos de hacer, ciertamente parece haber razón para dudar de que Knox haya sido siempre tan escrupuloso como sería de desear en su labor de edición de *The Idea of History*.

4. «The Idea of History»: el prefacio de Knox

En alguna ocasión Collingwood reseñó un libro que fue editado por una tercera persona y publicado hasta después de su muerte. Al concluir su labor, Collingwood comentó: «Fue una tarea que requirió mucho trabajo y, como resulta evidente, tacto y juicio pulir un manuscrito inconcluso que no ha salido de nuestra mano es una tarea que nadie debería emprender a no ser como una tarea de amor».[11] Podría decirse exactamente lo mismo de la publicación póstuma de su libro *The Idea of History*. En calidad de devoto discípulo y amigo de Collingwood, Knox consideró deber suyo editar este libro junto con *The Idea of Nature*. Era como rendirle el último homenaje a quien apreciaba enormemente como persona y como maestro. El prefacio de Knox a la primera edición de *The Idea of History* no sólo manifestaba esto último, sino que también debe considerarse un intento de rescatar a Collingwood de un posible olvido. Debido a que en el momento en que apareció la obra no se conocían con suficiente amplitud diversos aspectos de las ideas de Collingwood y de su trayectoria, la exposición que de ellas ofreció Knox llegó a ejercer gran influencia y a servir como punto de partida de la mayor parte de las subsecuentes interpretaciones de ellas. Si tomamos en cuenta la bibliografía que sobre Collingwood ha aparecido durante las últimas décadas, y las pruebas de que hoy disponemos gracias a sus manuscritos, tendremos razón para creer que el cuadro que Knox ofrece en su prefacio es, más bien, de

naturaleza idiosincrásica; por lo que es preciso formular algunas preguntas al respecto.

Las opiniones de Knox que ejercen mayor influencia son las que se refieren a la trayectoria filosófica de Collingwood. A su juicio, las obras de este último podrían clasificarse en tres grupos:

> El primero está integrado por lo que él llegó a considerar como sus obras de juventud, *Religion and Philosophy* [*Religión y filosofía*] (1916) y *Speculum Mentis* (1924). El segundo se inicia con *Essay on Philosophical Method* [*Ensayo sobre el método filosófico*] (1933), prosigue con *The Idea of Nature* (que data, salvo por la conclusión, de 1934), y finaliza con *The Idea of History* [*Idea de la historia*] (que data, en gran parte, de 1936). El último grupo comprende *Autobiography* (1939), *Essay on Metaphisics* (1940) y *The New Leviathan* (1942). *The Principles of Art* (1938) tendría afinidad, en parte, con el segundo grupo; y, en parte, con el tercero [p. VII].

A Knox lo colmaba de admiración lo que Collingwood había escrito durante su «segundo periodo» (1933-1936): en su opinión, Collingwood estaba entonces en el cenit de sus facultades, de lo que constituye un ejemplo en particular la obra *An Essay on Philosophical Method*. Sin embargo, entre 1936 y 1938 la trayectoria de Collingwood sufrió un cambio radical que, según Knox no fue, en absoluto, positivo. A juicio de este último, lo que resultó especialmente desafortunado fue que Collingwood adoptara una modalidad dogmática del escepticismo y del historicismo. Este hecho se advierte de manera especial en *Autobiography* y en *An Essay on Metaphysics*. A Knox lo indignó singularmente que en esas dos obras todo el conocimiento se redujera a la historia; y —citando sus notas preparatorias para *The Principles of History*— el que incluso «la filosofía como disciplina independiente fuera liquidada para ser transformada en historia». Knox asegura tener «pruebas documentales» de que, en contraste con la oposición recién descrita, en 1936 Collingwood «seguía creyendo en la posibilidad de la metafísica como estudio independiente, del todo distinto de la historia» (p. X). (Esta aseveración se encontraría en una carta que Collingwood le dirigió a Knox).

Aun cuando muchos intérpretes posteriores han suscrito la idea de Knox de que en la trayectoria de Collingwood tuvo lugar una «conversión radical», otros, como L. Rubinoff y L. O. Mink, han hecho hincapié en la unidad constitutiva del pensamiento y de la trayectoria de Collingwood. No deseo ahondar más sobre este asunto; sólo me referiré a la circunstancia que, en la opinión de Knox, resultó decisiva en el supuesto cambio de rumbo de las ideas de Collingwood: su enfermiza condición, que se convirtió en un problema desde 1932 y que lo llevó a sufrir una serie de ataques a partir de 1938. Konx sugiere que la enfermedad dañó el juicio de Collingwood, que se manifestaba en una forma extrema y dogmática de historicismo, así como en un estilo que, en ocasiones, resultaba en exceso apasionado, e incluso, podría decirse, fanfarrón.

Pero ahora que ya disponemos de los manuscritos de Collingwood, la posición de Knox resulta insostenible. Respecto de la posible influencia de la enfermedad de Collingwood, ante todo deberá observarse que se inició en una fecha anterior a la que Knox señala. Todo comenzó con las complicaciones que siguieron a la varicela que Collingwood contrajo en abril de 1931. Estuvo gravemente enfermo durante un año entero; por lo que en el primer periodo escolar de 1932 pidió licencia para ausentarse.[12] En segundo lugar, *An Essay on Philosophical Method* no fue terminado, como dice Knox, en la primavera de 1932, sino hasta más de un año después, de modo que esa obra se escribió después del periodo de gravedad y no antes, como propone Knox. Ya que éste valora enormemente *An Essay on Philosophical Method*, e incluso lo considera el libro más importante de Collingwood, el hecho mencionado echa por tierra su afirmación de que el juicio de Collingwood estaba dañado por su enfermedad. No obstante, tal afirmación queda invalidada, aun con mayor contundencia, por el hecho de que el último libro de Collingwood, *The New Leviathan*, a pesar de haber sido escrito cuando su autor estaba en

peores condiciones, no presenta signos (excepto en la última parte) de un mermado dominio en la materia: el filósofo de la política E. Barker, en su reseña de la obra observa incluso que «no podría ofrecerse mejor pensamiento que el que encontramos en las dos primeras partes de *The New Leviathan*».[13]

La insinuación de Knox de que el pensamiento de Collingwood fue afectado por su estado de salud también se puede rebatir, desde luego, pues no resulta nada clara la relación de la gravedad de Collingwood con su decisión de adoptar un punto de vista historicista y escéptico en extremo. En cuanto a este último aspecto, es pertinente hacer notar que los manuscritos exhiben pruebas de que, por una parte, Collingwood estaba muy consciente, en sus últimos años, de los peligros que encierra la postura del escepticismo extremo;[14] y de que, por otra parte, antes de 1936 habría desarrollado ya algunas ideas sobre metafísica que constituían una clara prefiguración de lo que más tarde expuso en *An Essay on Metaphysics*.

Por último, es preciso que hagamos una observación a propósito de un pasaje que ha sido citado a menudo por varios intérpretes de Collingwood, y que, en consecuencia, ha ejercido bastante influencia en la interpretación de sus ideas. Knox sostiene que «en un manuscrito con fecha de 1936» Collingwood afirma lo siguiente:

> San Agustín vio la historia romana desde el punto de vista de los primeros cristianos; Tillemont lo hizo desde la perspectiva de un francés del siglo XVII; Gibbon, a partir del enfoque de un inglés del siglo XVIII, y Mommsen desde su situación de alemán del siglo XIX. No tiene sentido preguntar cuál era el punto de vista correcto. Cada perspectiva era el único punto de vista posible para quien lo adoptó [p. XII].

El aspecto del *status* del pasaje anterior reviste cierta importancia, pues se recurre a él con frecuencia para fundamentar el supuesto de que Collingwood era a la vez historicista y relativista.[15] El pasaje en cuestión no figura en los manuscritos. Cuando interrogué a Knox al respecto, me hizo saber que ese pasaje for-

maba parte de una carta que Collingwood le escribió. Sin embargo, esas líneas no aparecen en la correspondencia que Collingwood mantuvo con Knox y que forma parte de los documentos de este último, depositados en la St. Andrews University Library.

5. La recepción de que fue objeto «The Idea of History»

El gran interés en los diversos aspectos del pensamiento de Collingwood que existe en nuestros días, no siempre se manifestó en el pasado. Por el contrario, mientras que en vida se le escatimó a Collingwood un justo reconocimiento como filósofo, y se le solía adosar la etiqueta de «idealista» pasado de moda, después de su muerte todo indicaba que su obra sería relegada al olvido. Fue la publicación de *The Idea of History* lo que en gran parte evitó que corriera esa suerte. Y es que casi inmediatamente después de su aparición en 1946, ese libro se convirtió en un poderoso foco de atención, que se fortaleció con el paso del tiempo. Resulta extrañamente irónico que Collingwood, quien en vida había publicado una enorme cantidad de trabajos, obtuviera gran parte de su fama después de su muerte; y además, como consecuencia de la publicación de un libro que es, de hecho, una labor de retacería integrada por conferencias, obras publicadas con anterioridad y fragmentos del primer borrador de *The Principles of History*.

Podría dedicarse todo un volumen a la historia de la recepción de que fue objeto *The Idea of History* y al análisis de los distintos puntos de vista que sobre esa obra se han expresado. Dicho trabajo no sólo tendría un valor intrínseco, sino que también constituiría un elemento esencial de una historia general de la filosofía de la historia después de la segunda Guerra Mundial. Y es que

no sería exagerado afirmar que en lo que a ese periodo se refiere, difícilmente podría hablarse de un estudio en la materia —al menos en el mundo angloparlante— en el que la aportación de Collingwood no fuera tema de discusión, de una u otra manera.

No es fácil precisar la razón por la que *The Idea of History* atrajo la atención de manera tan inmediata después de haberse publicado. Una posible explicación podría ser que su aparición coincidió con el surgimiento del interés generalizado hacia la filosofía de la historia durante los años posteriores a la segunda Guerra Mundial; interés, a su vez, generado en parte por obras como el *Estudio de la historia* de A. Toynbee y *La sociedad abierta y sus enemigos* de K. Popper.

Como resultado de su publicación, la importancia que revestía *The Idea of History* fue objeto de un reconocimiento inmediato tanto por parte de los historiadores como de los filósofos. Aun cuando, como era lógico, los comentarios más pormenorizados se debieron casi exclusivamente a los filósofos, los primeros estudios de la obra fueron escritos —lo que no deja de ser interesante — por historiadores. Por ejemplo, M. Beloff, en una reseña intitulada «The Historians' Philosopher» [«El filósofo de los historiadores»], afirma que no «[podría] concebirse mejor introducción a los estudios históricos que una combinación de *Autobiography* y de esta única obra».[16] Aun cuando A.L. Rowse no suscribía íntegramente las opiniones de Collingwood, afirmó que *The Idea of History* era, «a pesar de sus defectos [...] una de las obras más importantes de cuantas se habían consagrado al tema».[17]

Resulta comprensible que los historiadores se interesaran más en las cuatro primeras partes de *The Idea of History*, porque en ellas se expone una panorámica histórica de la idea de la historia. Por su parte, los filósofos centraron su atención casi exclusivamente en los Epilegómenos. La primera vez que se sometieron a discusión algunos aspectos de las ideas que Collingwood fue du-

rante una sesión en la que participaron conjuntamente la Aristotelian Society y la Mind Association en julio de 1947.[18] Desde entonces hasta el día de hoy ha sido incesante el flujo de publicaciones sobre la filosofía de la historia de Collingwood. En los años cincuenta, en especial por las aportaciones de W. H. Dray y de A. Donagan, el análisis filosófico de la obra de Collingwood se hizo cada vez más minucioso y complejo. A pesar de que esto constituyó un enorme avance en cuanto a la comprensión de las ideas de Collingwood, también tuvo como consecuencia que fueran contados los historiadores que estaban en condiciones de participar activamente en los debates ubicados en los niveles más elevados del análisis filosófico.

Una de las tesis principales de la filosofía de la historia de Collingwood es la que se refiere a la estrecha relación que existe entre la historia *a parte objecti*, es decir, el proceso histórico, y la historia *a parte subjecti*, o sea, el pensamiento del historiador. En relación con estos dos aspectos, Collingwood propuso nuevas posturas —no sólo en *The Idea of History*, sino también en *Autobiography*— que han sido objeto de gran interés. En la primera de ellas Collingwood afirma que toda la historia debe considerarse como historia del pensamiento; en la segunda asevera que la historia es esencialmente la re-creación del pensamiento del pasado.

Al principio, las reacciones que esas doctrinas propiciaron fueron predominantemente críticas. Por lo que respecta a los historiadores, la razón principal de su crítica era que al concebir toda la historia como historia del pensamiento, ésta actuaba como idea directiva de la investigación histórica; y, como tal, la consideraban inadecuada para su práctica. En efecto, a esa idea suele rechazársela como una limitación inaceptable a las actividades de los historiadores, por lo que se la considera, en el mejor de los casos, como el producto de una teoría filosófica presumiblemente extravagante. El supuesto defecto de la teoría se concreta específicamente en los siguientes puntos: se afirma que su intelec-

tualismo es por demás manifiesto, de modo que no tiene la capacidad de tomar en cuenta los aspectos menos racionales de los actos humanos; y que tampoco puede ofrecer una explicación de la historia social y económica en la medida en que el interés de ésta se dirige a los conglomerados o grupos y a la conducta de las masas, más que a los actos individuales.

La doctrina de la re-creación corrió, de entrada, una suerte similar por cuanto fue objeto de comentarios predominantemente críticos; ya que al principio también se interpretó desde un enfoque metodológico; esta vez en calidad de idea directriz, cuyo objetivo se cifraba en adquirir conocimiento del pasado. Se pensaba que la postura de Collingwood implicaba que el conocimiento histórico era la única vía por la que podía establecerse contacto directo con el pasado, lo que muchos críticos interpretaron como una modalidad de intuición. En términos generales, esos críticos argumentaban que la propuesta de Collingwood consistía en una teoría subjetivista de la verdad. Semejante teoría no se basaba en inferencia alguna y no era crítica; y, por lo que a ellos concernía, tampoco tomaba en cuenta el conocimiento en general.

Podría decirse que la doctrina que afirma que toda la historia es historia del pensamiento constituye, junto con la doctrina de la recreación, el núcleo de la filosofía de la historia de Collingwood. Claro está que los comentarios sobre ambas doctrinas tienen implicaciones de mucho mayor alcance. Así, por ejemplo, podríamos referirnos a la naturaleza del pensamiento, a la relación entre pensamiento y acción, o al papel que en la historia desempeñan las condiciones objetivas. De manea más general, y en lo que se refiere a esas cuestiones, también podría señalarse la importancia intrínseca que, para la explicación histórica, tiene de suyo la recreación. Sobre estos temas se ha ido multiplicando una bibliografía que está lejos de menguar.

Cuando se pasa revista a las interpretaciones de las ideas de Collingwood, no puede menos que resultar impactante su diversidad, ocasionalmente errática; pero además —y sobre todo— su discrepancia, que en algunas ocasiones resulta notable. Por ejemplo, en cuanto a la posibilidad de un conocimiento histórico objetivo, las principales posturas que destacan en esto se le han atribuido a Collingwood. De él se ha dicho que «creía patéticamente en la posibilidad de un conocimiento incuestionable»,[19] que eventualmente coqueteaba «con un relativismo completo»,[20] además de que sostenía que «las reconstrucciones del pensamiento del pasado son rectificables y, en cierto sentido, hipotéticas».[21] De manera similar, uno de sus intérpretes establece que la doctrina de la re-construcción «debe [...] conducir inevitablemente al escepticismo»;[22] mientras que otro afirma que la teoría de la historia de Collingwood «obedece al designio de responder al escepticismo en lo concerniente a la posibilidad del conocimiento histórico»;[23] en tanto que un tercer intérprete argumenta que «el análisis de Collingwood no se proponía mostrar que una re-creación explicativa particular pudiese alguna vez estar fuera de duda o ser concluyente en ningún sentido definitivo».[24] También puede uno encontrarse con las más singulares contradicciones. Por ejemplo, uno de sus intérpretes considera a Collingwood dualista y le imputa «su adhesión a una metafísica ofensivamente calificada por G. Ryle como "el dogma del fantasma en la máquina"»[25] en tanto que otro intérprete se refiere al «monismo de Collingwood», añadiendo que es «similar al de Ryle, aunque quizá todavía más radical».[26]

¿Cuál podría ser la razón de esta impactante y en algunas ocasiones sorprendente diversidad que caracteriza a las interpretaciones de las ideas de Collingwood; diversidad, ciertamente poco común —al menos como ésta— en la historia de la filosofía, y a la que W. H. Walsh ha denominado, con algunas reticencias, «un curioso episodio en la historia de las ideas»?

Lo anterior puede explicarse con varias razones. En primer lugar, deberá recordarse que no fue sino hasta el final de su vida que Collingwood hizo el intento de saldar cuentas, definitivamente, con sus ideas en torno a la filosofía de la historia. Aun cuando se ocupó del tema durante muchos años (punto este sobre el que abundaremos en el momento oportuno), sus publicaciones al respecto fueron lo bastante escasas y dispersas como para haber atraído demasiada atención. Hemos visto cómo fracasó su proyecto de ver publicados en dos volúmenes (*The Idea of History* y *The Principles of History*) sus pensamientos sobre filosofía de la historia. En segundo lugar, la desconocida existencia de los manuscritos inéditos de Collingwood —de los cuales los más importantes tratan sobre filosofía de la historia— constituyó uno de los principales impedimentos para la interpretación de sus ideas. Desde luego, no puede culparse a los intérpretes de Collingwood de las circunstancias adversas relacionadas con la inaccesibilidad a los manuscritos; pero debe competerles alguna responsabilidad por el hecho de que las publicaciones de Collingwood, tanto las relativamente escasas sobre filosofía de la historia como algunas otras relevantes por su vinculación con este tema, no fueron suficientemente tomadas en cuenta. En relación con las últimas, podríamos referirnos por ejemplo a *The Principles of Art* donde Collingwood expone su filosofía de la mente. Fue L. O. Mink, en su obra *Mind, History, and Dialectic* [*Mente, historia y dialéctica*] (1969), quien analizó por primera vez de manera explícita la importancia que la filosofía de la mente de Collingwood tiene para una mejor comprensión de su filosofía de la historia.

Existe también una vertiente positiva en la acogida que tuvo la filosofía de la historia de Collingwood. Cuando se revisa tal recepción, resulta evidente que en ella no todo es confusión, sino que es posible discernir la progresión racional que presenta la forma en que se han desarrollado los argumentos de los co-

mentaristas. Éste es especialmente el caso de la doctrina de la re-creación, la cual es, por mucho, el aspecto de la filosofía de la historia de Collingwood que se ha analizado más profusamente.

Hemos visto que al principio esa doctrina se interpretó y por ende, se criticó como si fuese una metodología que implicara facultades intuitivas por parte del historiador. En 1956 esa «habitual interpretación» fue objeto de la minuciosa crítica cabalmente realizada por A. Donagan,[27] quien sostuvo que la doctrina de la re-creación no debería considerarse una receta metodológica cuya finalidad sería adquirir conocimiento histórico, sino una respuesta a la pregunta filosófica sobre la posibilidad de ese conocimiento. La postura anterior no tardó en ser respaldada por W. H. Dray;[28] sin embargo, este último también desarrolló a partir de esa hipótesis básica una interpretación propia, a saber: que la comprensión mediante la reformulación del pensamiento pasado debería considerarse como el seguimiento de un argumento práctico en el que puede reconocerse una necesidad racional. Dray elaboró detalladamente este punto de vista en su famosa obra *Laws and Explanation in History* [*Las leyes y la explicación en la historia*] (1957), donde opone un «modelo de explicación racional» al «modelo nomológico» del positivismo. Por lo tanto, podría afirmarse que en virtud de ese estudio, las ideas de Collingwood lograron, por primera vez, ejercer su influjo en uno de los puntos más debatidos en la filosofía de la historia.

Después de que Donagan y Dray hicieran sus aportaciones, la interpretación metodológica de la doctrina de la re-creación, en especial por lo que se refiere a su versión intuitiva, ha ido perdiendo terreno incesantemente. En la actualidad, todos los estudios serios sobre Collingwood rechazan esa interpretación y toman como punto de partida la interpretación filosófica. Así, lo que una vez fue un punto de vista «alternativo» ha llegado a erigirse en el punto de vista «habitual». Bajo una mirada retrospectiva es indudable que este hecho puede calificarse como un avan-

ce, ya que los manuscritos de Collingwood, ahora publicados en el presente volumen, establecen de manera concluyente que su doctrina de la re-creación debe, en realidad, considerarse como la respuesta a una cuestión de carácter filosófico y no metodológica. Los manuscritos además ponen de manifiesto que Collingwood desarrolló ideas precisas sobre la metodología de la historia, ideas que tienen similitud con las que encontramos en *The Idea of History*, en especial en los ensayos intitulados «La imaginación histórica» y «La evidencia del conocimiento histórico».

Los debates en torno a la filosofía de la historia de Collingwood han sido debilitados por la interpretación metodológica de la doctrina de la re-creación. Al disminuir la influencia de esta interpretación, el concepto de re-creación queda en condiciones de ser abordado de manera más fructífera. Los comentarios más recientes ponen de manifiesto que así ha sucedido, y que las opiniones de Collingwood sobre la lógica del uso de preguntas y respuestas, y sobre la evidencia histórica, sin excluir, empero, sus más implícitas apreciaciones a propósito de su experiencia como arqueólogo e historiador, han ido ganando paulatinamente la atención que merecían.

6. El desarrollo de la filosofía de la historia de Collingwood: introducción

Cuando Knox comienza su prefacio a *The Idea of History* con las palabras «Durante los seis primeros meses de 1936 escribió Collingwood treinta y dos conferencias sobre *The Philosophy of History* [*La filosofía de la historia*]», su información es correcta; y, sin embargo, resulta desorientadora. Knox no menciona que, de hecho, Collingwood ya había impartido anualmente conferencias sobre filosofía de la historia, de 1926 a 1931. Esto significa que las conferencias de 1936 no constituyeron las primicias del

pensamiento de Collingwood acerca de la historia, sino que ese pensamiento contaba ya con una trayectoria propia de por lo menos 10 años. Las conferencias de 1926 y de 1928 figuran completas en los manuscritos. Su importancia reside en que constituyen las dos versiones en las que Collingwood desarrolló, por primera vez y de manera explícita, su filosofía de la historia. En respuesta a una pregunta que el autor de estas líneas le formuló a Knox, éste argumentó no haber utilizado tales conferencias en su edición de *The Idea of History* debido a que ignoraba su existencia. Lo anterior es plausible, pues los manuscritos no figuran en la lista de los títulos que la Oxford University Press le envió a Knox para que él los examinara.

La reproducción de las conferencias de 1926 y de 1928 es una primicia de la presente edición revisada de *The Idea of History*. Sin embargo, antes de abordarlas es preciso ubicarlas en el contexto pertinente, lo que implica que debemos explayarnos en cuanto a la evolución de las ideas de Collingwood acerca de la historia. Por lo que respecta a esa evolución en general, la atención suele centrarse en la tesis de la «conversión radical» que Knox postula en su prefacio a *The Idea of History*. Como ya hemos comentado antes algo sobre este postulado, aquí nos limitaremos a exponer la evolución del pensamiento de Collingwood sobre la historia. Este tema deberá considerarse al margen de la discusión acerca de la supuesta «conversión» de Collingwood en 1936.

En *Autobiography*, escrita en 1938, Collingwood ofrece una vívida descripción de la evolución de su pensamiento. Aun cuando algunos comentaristas, influidos en parte por la interpretación de Knox, han puesto en entredicho su verosimilitud, creo que el relato de Collingwood es totalmente digno de confianza. En particular, no hay razón para dudar de que, en lo fundamental, es correcta su tan a menudo citada afirmación: «El trabajo de mi vida, hasta este momento, tal como la veo desde mis cincuenta años, ha sido principalmente un intento por producir un *rap-*

prochement [acercamiento] entre filosofía e historia» (p. 77). Tanto el relato que ofrece de su controversia con la postura realista como las enseñanzas que le brindó su experiencia como arqueólogo pueden considerarse una demostración de ese *rapprochement* [acercamiento]. Las publicaciones de Collingwood y los manuscritos que se conservaron ejemplifican de igual manera la estrecha relación que en su pensamiento guardaban entre sí la filosofía y la historia.

Cuando se analizan los vínculos entre la filosofía y la historia en el pensamiento de Collingwood, ambas disciplinas deberán, desde luego, tomarse en serio. Muchos comentaristas han desdeñado ese aspecto dual de la filosofía de la historia de Collingwood, al grado de que una de las tesis principales de *Autobiography* no ha logrado ser comprendida. En relación con lo anterior, cabe también señalar que Collingwood ejerció su actividad tanto en el campo de la arqueología como en el de la historia. La Bretaña romana fue su especialidad, demarcación esta en la que resulta innegable la imposibilidad de separar tajantemente la labor histórica de la labor arqueológica. No obstante, se trata de disciplinas diferentes, y si se alude sólo a una de ellas, en relación con las actividades de Collingwood, como pasa en ocasiones, pueden generarse tergiversaciones al respecto. Éste es uno de esos casos, debido a que la práctica académica, que ahora difiere notablemente de la que se aplicaba después de la muerte de Collingwood, designa a la arqueología y a la historia como disciplinas académicas independientes. Ahora bien, aun cuando Collingwood se refiere alternativamente a la historia y a la arqueología, en realidad su labor discurrió por la triple vertiente de la filosofía, la historia y la arqueología, motivo por el cual la naturaleza del *acercamiento* entre esas tres disciplinas se vuelve aún más compleja.

Por otra parte, aunque Collingwood es conocido en nuestros días sobre todo como filósofo, no sucedió lo mismo cuando aún

vivía. Y es que en el clima filosófico que imperaba en Oxford en el periodo de entreguerras, Collingwood era, en mayor o en menor medida, una figura aislada. Como bien lo hace notar S. Toulmin en su introducción a *Autobiography*, «el problema era, en parte, que Collingwood necesitaba un ámbito más amplio del que la Oxford le ofrecía en su tiempo». Podría decirse que su aislamiento era deseable no sólo por la cada vez mayor renuncia de Collingwood para aceptar el realismo ahí imperante, sino también por su interés en la dimensión histórica de la filosofía y en filósofos continentales como Vico, Hegel, Croce y Ruggiero.

El aprecio de que ha sido objeto la labor de Collingwood como historiador y como arqueólogo es de índole muy diferente. En efecto, mientras vivió, su reputación de experto señero en la Bretaña romana y en los intrincados problemas relacionados con el muro de Adriano no conoció opositor. Además de numerosos artículos y reseñas que versaban sobre esos temas, Collingwood publicó las siguientes obras: *Roman Britain* [*La Bretaña romana*] (1923, revisada en 1932), el manual intitulado *The Archaeology of Roman Britain* [*Arqueología de la Bretaña romana*] (1930), y la primera parte de *Roman Britain and the English Settlements* [*La Bretaña romana y los asentamientos ingleses*] (1936). Debemos mencionar asimismo la obra póstuma *Roman Inscriptions of Britain, I. Inscriptions on Stone* [*Inscripciones romanas de Bretaña, I. Inscripciones lapidarias*] (1965), a la que dedicó muchos años de trabajo. Aun cuando a la larga Collingwood llegó a ocupar la prestigiada cátedra de profesor Waynflete de filosofía metafísica en la Universidad de Oxford a partir de 1935, ya con anterioridad él estaba al tanto de que su obra era objeto de apreciaciones encontradas. El 4 de octubre de 1927 le escribió lo siguiente a su amigo, el filósofo italiano Ruggiero:

> Estoy escribiendo lúgubremente. Durante cuatro meses he estado inmerso en estudios históricos, y es ahí donde me encuentro entre amigos y colaboradores benévolos; el retorno a la filosofía significa retomar una labor sobre la cual cada vez soy más consciente de que soy un proscrito.[29]

De esa palabras se desprende claramente que, además de su labor como filósofo, el desempeño de Collingwood como historiador y como arqueólogo no debe tomarse a la ligera. De ello tenemos un buen ejemplo en la manera en que, en *Autobiography*, critica vigorosamente la falta de conciencia histórica y, en consecuencia, la deficiente epistemología de los realistas. Collingwood nos hace saber de qué manera utilizaba su práctica arqueológica como un «flanco de ataque» a la postura realista; y como un «laboratorio» donde mostraba el modo de concebir la historia de la filosofía. Ahí también se refiere a su principio de no incurrir en la «excavación a ciegas»; lo que antaño había sido práctica común cuando se excavaba obedeciendo a la curiosidad, a la nostalgia, e incluso al deseo de hallar un tesoro. En contra de esto, Collingwood solía hacer hincapié en la importancia que tenía la excavación «científica», guiada por el principio metodológico de nunca dirigirse a un sitio sin tener en mente una pregunta específica. Éste fue el principio que Collingwood generalizó en su lógica de preguntas y respuestas —el llamado enfoque baconiano—, al que sobre todo consideró como el sello distintivo de la ciencia, incluida la historia.

6.1 La evolución de la filosofía de la historia de Collingwood: 1925-1930

La relación entre filosofía e historia en el pensamiento de Collingwood también se puede considerar desde otro punto de vista. Las características principales de esa relación pueden encontrarse en sus publicaciones: desde *Speculum Mentis* (1924) hasta el ensayo intitulado «The Philosophy of History» (1930). En *Speculum Mentis* Collingwood establece una distinción entre arte, religión, ciencia, historia y filosofía como «formas de experiencia». Éstas se analizan en sus mutuas relaciones, donde cobra ex-

presión un desarrollo dialéctico en el que lo que permanece implícito en un nivel se explícita en el siguiente, hasta culminar en la filosofía. Sin embargo, cada una de esas formas de experiencia obedece a su vez a un desarrollo que le es propio. Por lo que se refiere a la historia, Collingwood destaca que, en última instancia, ella desemboca en la ciencia de la historia tal como ésta llegó a constituirse en el siglo XVIII y a desarrollarse luego en el XIX. Designa por tanto a esta última historia «en el sentido específico del término»; historia en el «más elevado» sentido; o bien, «la historia de los historiadores» (pp. 203, 211, 216).

En *Speculum Mentis*, en el seno de cada una de esas formas de experiencia, se establece una distinción entre la manera en que cada una de ellas se concibe a sí misma, considerándose la única experiencia válida, y la concepción filosófica. En el primer caso se incurre en el dogmatismo, que, cuando de la historia se trata, adopta la forma de realismo, el cual postula que los hechos gozan de una existencia independiente. Ya que el mundo infinito de los hechos nunca puede ser conocido, surge de manera inevitable el escepticismo; y éste, arguye Collingwood, sólo puede ser superado por la filosofía, es decir, por el estadio del conocimiento «absoluto» o «concreto».

Después de *Speculum Mentis* advertimos que ha tenido lugar un importante y notable viraje en el pensamiento de Collingwood en lo referente a la relación entre la filosofía y la historia. En efecto, a partir de 1925 Collingwood se concentró en un estudio filosófico de la historia de carácter intrínseco, es decir, que versaba sobre la naturaleza en sí del pensamiento histórico. De acuerdo con Kant, en «The Nature and Aims of a Philosophy of History» [«La naturaleza y los objetivos de una filosofía de la historia»] (1925)[30] Collingwood afirma por primera vez de manera explícita que una filosofía de la historia debe asumir una «actitud crítica» de cara a la historia, actitud que consiste en cuestionar «la naturaleza y el valor, los presupuestos y las implicaciones» de es-

ta última. Collingwood prosigue su indagación sobre ese tema en «The Limits of Historical Knowledge» [«Los límites del conocimiento histórico»], publicado en 1928, pero que escribió en 1927.[31] En dicho ensayo plantea que los «hechos» históricos no constituyen entidades que gocen de una existencia autónoma, sino que deben considerarse con base en la evidencia o en las fuentes, en las que tendría que cimentarse un estudio histórico. A los ojos de Collingwood, esto último constituye la característica esencial y distintiva de la historia, en comparación con la ciencia, la cual puede recurrir a la experimentación. También sostiene que la evidencia de la cual depende el historiador representa a la vez el límite de su conocimiento: un historiador no puede ir más allá de lo que la evidencia le permite. Junto con esta última consideración, Collingwood rechaza como ilusoria la pretensión de que es el pasado «real» lo que intenta indagar el historiador: «Lo que sucedió en realidad» no puede ser sino «lo que indica la evidencia». En este planteamiento encontramos ya uno de los elementos principales de la madurada filosofía de la historia de Collingwood, tal y como esa filosofía cobra expresión en *The Idea of History*, a saber: el énfasis que pone en la autonomía del historiador y en su supeditación a la evidencia.

En 1930 Collingwood publicó «The Philosophy of History»,[32] un ensayo que no debe considerarse únicamente como la conclusión provisional de su pensamiento acerca de la historia, sino también como el bosquejo del trabajo que se proponía realizar en ese campo. Aun cuando los comentaristas de la filosofía de la historia de Collingwood apenas han reparado en ese ensayo, su importancia no es por ello limitada. Este mismo ensayo resulta además interesante, en especial por la manera en que presenta la relación de la historia, vista como «un interés humano universal y necesario», con la historia como ciencia. La primera no puede considerarse el equivalente de lo que en *Speculum Mentis* se denomina una «forma de experiencia», pero tampoco de lo que en *An*

Essay on Philosophical Method se expone como un concepto filosófico. Siempre que se la considere a partir de la distinción que figura en esa última obra entre conceptos filosóficos y conceptos empíricos, la historia como ciencia deberá hacer las veces de concepto empírico de la historia. Collingwood expone ahí, sin exabruptos, la transición del concepto filosófico al concepto empírico de la historia. Debido a que se afirma que la historia constituye un interés humano universal y necesario —si bien se trata de un interés de naturaleza especial— estamos, pues, ante un interés intelectual y, en consecuencia, ante una forma de conocimiento. A partir de lo anterior se concluye que «el interés de la filosofía de la historia se cifra en descubrir las características esenciales de esta forma de conocimiento».[33]

En este breve bosquejo de la evolución de la filosofía de la historia de Collingwood hemos omitido sus conferencias sobre esa materia. Las conferencias de 1926 y de 1928 se publican en la presente edición de *Idea de la historia* y se analizarán por separado más adelante. Con objeto de comprender mejor el contexto en el que Collingwood concibió esas conferencias, sería interesante referirnos a un comunicado que Collingwood dirigió, en enero de 1932, a la Faculty of Literae Humaniores[*] en su calidad de catedrático universitario.[34] En ese comunicado leemos lo siguiente:

> Entiendo que al nombrarme catedrático de filosofía y de historia romana, la Universidad no sólo pretende que yo estudie e imparta esas dos materias, sino también que debo estudiarlas e impartirlas en sus mutuas relaciones: es decir, por lo que toca a la filosofía, que indague en la filosofía de la historia, y, en lo que respecta a la historia, que no prescinda de los métodos y la lógica de la labor histórica, y que haga hincapié en la relación existente entre la historia y sus fuentes.

Más adelante hace mención de uno de sus proyectos:

> Un estudio de los problemas filosóficos que plantea la historia: en especial, *a)* los problemas lógicos y epistemológicos relacionados con la pregunta: «¿Cómo es posible el conocimiento histórico?», y *b)* los problemas metafísicos concernientes a la naturaleza y a la realidad de los objetos del pensamiento histórico.

(Resulta sorprendente la manera en que Collingwood utiliza casi las mismas expresiones en la página 77 de *Autobiography*, cuando explica cómo concibe el *rapprochement* [acercamiento] entre la filosofía y la historia). Collingwood insiste en lo siguiente a propósito de ese proyecto:

> Esto es lo que considero mi obra principal, la cual abarca la totalidad de mis estudios filosóficos e históricos en sus mutuas relaciones. Opino que en ese terreno aún queda por realizar una importante labor, y que esta última sólo puede llevarla a cabo un historiador experimentado y practicante que también tenga como ocupación constante la filosofía.

La importancia que Collingwood parece atribuirle a su ensayo «The Philosophy of History» puede medirse a partir de una observación suya en la que afirma que «se trata, en efecto, de la sinopsis de un tratado completo, pero no tengo la intención de comenzar a escribir un tratado semejante sino hasta no haber trabajado, durante años, en los diversos aspectos que presenta la materia».

Alrededor de 1930, el pensamiento de Collingwood acerca de la filosofía de la historia llegó a una conclusión provisional. Este hecho no cuenta sólo con la prueba documental que constituye el comunicado de 1932,[35] sino que también recibe confirmación en su *Autobiography*, donde afirma que la «secuencia de sus pensamientos» sobre la filosofía de la historia no quedó completa hasta alrededor de 1930» (p. 115) [p. 116 de la edición española].

6.2 El desarrollo de la filosofía de la historia de Collingwood: a partir de 1935

En los años que siguieron a 1930 Collingwood se consagró a otros temas. En el campo de la filosofía, retomó la obra que habría de concretarse en *An Essay on Philosophy Method* y que, en el posterior informe que rindió ante el Colegio, fue descrito como «concebido para servir como prefacio a una serie de trabajos filo-

sóficos basados en el concepto de método ahí expuesto». Este proyecto se llevó a cabo primeramente en sus «Notes towards a Metaphysic» [«Notas para una metafísica»] de 1933-1934, que reúne algunos centenares de páginas manuscritas. En ellas se parte del problema de la relación entre materia, vida y mente, con objeto de analizar las diversas teorías cosmológicas y algunas otras relacionadas con el tema, entre las que figurarían las respectivas teorías de Alexander y de Whitehead. De manera paralela, Collingwood se enfrascó en sus trabajos de arqueología e historia, los cuales cobrarían forma en varias publicaciones que trataban tanto acerca de los aspectos económicos de la Bretaña romana como acerca de la «prehistoria» prerromana de esa demarcación; y en 1935 puso punto final a su contribución a la obra *Roman Britain and the English Settlements*.

Aun cuando Collingwood no desarrolló una teoría cosmológica propia, su labor en este campo fructificó en dos importantes subproductos. En sus «Notes towards a Metaphysic» expuso una reseña histórica de las teorías sobre la naturaleza, y sobre esa reseña dictó conferencias en los años 1934, 1935 y 1937. Esas conferencias fueron revisadas entre 1939 y 1940; y, como ya vimos, dieron lugar a la publicación de *The Idea of Nature*. En segundo término, su análisis de la relación entre naturaleza y mente dio como resultado la postura que Collingwood adoptó respecto a la diferencia entre procesos naturales y procesos históricos: en particular, Collingwood desarrolló la concepción de que esa diferencia se fundamenta esencialmente en que, en la naturaleza, el pasado ha de considerarse desligado del presente; mientras que en los procesos mentales característicos de la historia humana, el pasado se conserva en el presente.

La idea anterior es objeto de un examen más amplio en el manuscrito intitulado «Reality as History», redactado en diciembre de 1935, y al que Collingwood describió como «un ensayo experimental destinado a determinar qué tan lejos puede ser llevada

la tesis de que toda la realidad es historia y de que todo conocimiento es conocimiento histórico». Asimismo, en este ensayo se examinan las repercusiones que dicha idea (sobre la conservación del pasado es el presente por lo que respecta a los procesos mentales) tiene para el conocimiento histórico, que de este modo queda confrontado con las ciencias naturales. Collingwood sostiene que el principio de comprensión histórica consiste en que el flujo de la realidad se torna inteligible y no se reduce a entidades estáticas, como sucede en el pensamiento griego, o a leyes asimismo estáticas, como acontece en la ciencia moderna. En el mismo ensayo se analizan cuáles son las consecuencias de esta postura para la idea de naturaleza humana, al caracterizar al hombre como un «hijo rebelde» de la naturaleza.

Con «Reality as History» alcanzamos la «segunda fase» de la evolución de la filosofía de la historia de Collingwood, en tanto que la primera tuvo lugar entre 1925 y 1930. Hemos visto que en 1930 sus ideas sobre el tema confluyeron en una conclusión provisional; y que en los años subsiguientes se dedicó a otros asuntos. Sin embargo, en 1935 Collingwood retomó la filosofía de la historia en «The Historical Imagination» [«La imaginación histórica»], ensayo que en nuestros días es ampliamente conocido debido a que se publicó en *The Idea of History*. El hecho de que expusiera ese ensayo en ocasión de su conferencia inaugural (28 de octubre de 1935) es indicativo de que, en su nuevo cargo, tenía la intención de proseguir el análisis de la relación entre filosofía e historia que había comenzado 10 años atrás. A ese ensayo lo siguió el manuscrito de «Reality as History», y en enero de 1936 dio lectura a un artículo cuyo tema era «Can Historians be Impartial?» [«¿Pueden ser imparciales los historiadores?»]. En marzo de ese mismo año escribió el primer borrador de «Human Nature and Human History» [«La naturaleza humana y la historia humana»], cuya versión final se reimprimió en *The Idea of History*.

Además de esos ensayos, no sólo el manuscrito «Notes on History of Historiography and Philosophy of History» [«Notas sobre historia de la historiografía y filosofía de la historia»], de 1936, sino en particular las conferencias sobre filosofía de la historia que impartió ese mismo año constituyen una clara prueba del renovado interés de Collingwood en el tema de la filosofía de la historia. Estas conferencias, de cuya publicación en *The Idea of History* ya hemos hablado, obedecen a un plan completamente distinto del de aquellas realizadas en 1926 y 1928. Resulta interesante señalar que en sus «Notes on History of Historiography and Philosophy of History», al parecer escritas como preliminares de las conferencias, Collingwood retorna al tema de la recreación del pensamiento pasado.[36] «La fórmula requiere ser bien aclarada», señala, y enseguida procede a exponer la ambigüedad del término *pensamiento*, el cual puede significar tanto *nóesis* (el acto de pensar) como *nóema* (el objeto del pensamiento). Collingwood llega a la conclusión de que la historia tendría que concebirse como *nóeseos nóesis* (es decir, como el acto de pensar sobre un acto de pensar). El acto de pensar que realiza el historiador, sostiene Collingwood, es de una clase peculiar, ya que tanto el objeto de su pensamiento como la relación que sostiene con éste son de una naturaleza singular: «Porque, en este caso específico, el acto absorbe en sí el objeto, lo transforma en un elemento de sí mismo», para sugerir así que lo trasciende. A lo que Collingwood se refiere en este pasaje es al concepto de «encapsular» el pensamiento pasado en el pensamiento actual del historiador, tal como lo expone en *Autobiography* (p. 114) [p. 115 de la edición española]. Ese concepto, sin embargo, aún no había sido explícitamente desarrollado por Collingwood en el capítulo de *The Idea of History* donde se expone la doctrina de la re-creación —capítulo que forma parte de «Metaphysical Epilegomena» [«Epilegómenos metafísicos»] en las conferencias de 1936—.

Al término de sus conferencias de 1936 sobre filosofía de la historia, Collingwood se dedicó de nuevo a otros temas (no obstante que las conferencias se repitieron en 1937); esta vez, básicamente, al folclor y a la metafísica. Empero, en el momento de empezar *Autobiography*, escrita en septiembre de 1938, regresó —por tercera ocasión— a la filosofía de la historia; ahora con la idea de escribir *The Principles of History*. A pesar de que empezó a trabajar en ese proyecto en febrero de 1939, durante su estancia en las Indias Orientales Holandesas, esa obra, como sabemos, nunca la terminó. (Cabe mencionar, por cierto, que Collingwood escribió *An Essay on Metaphysics* en el periodo transcurrido a bordo del buque que lo llevó al Este).

Puesto que la intención de Collingwood al redactar *The Principles of History* era elaborar un libro totalmente nuevo acerca del tema, resulta interesante formular algunas conjeturas a propósito del giro que le habría dado. Tales conjeturas, empero, no dejarían de ser demasiado arriesgadas porque, independientemente de los pocos extractos publicados en *The Idea of History*, de ese libro sólo se conserva el proyecto.[37]

De cualquier modo, existen algunos indicadores que merecen nuestra atención. En primer lugar, nos sorprende descubrir que, después de haber escrito las conferencias de 1926 y de 1928, el tercer capítulo de *The Principles of History* (que, como dijimos, se extravió) incluyera un tercer planteamiento de la re-creación. Resulta interesante que Collingwood contraste en esta ocasión dicho concepto con los de «pasado muerto y definitividad»; pero que además no lo analice, como ya lo había hecho, dentro del contexto de las interrogantes sobre cómo es posible el conocimiento histórico y cómo debería estudiarse la historia.

Es muy probable que lo que Collingwood quiso recalcar en *The Principles of History* fueron algunas de las repercusiones de mayor alcance de la doctrina de la re-creación. Podemos encontrar algunos indicios del contexto de esas repercusiones en los

manuscritos que contienen sus notas preliminares sobre historiografía, en las que se afirma que debido a que el pasado es re-creable «no es algo que haya cesado de acontecer»; y que, puesto que así es, el pasado hecho presente «es lo mismo que se ha conocido históricamente».[38] Por lo tanto, es posible asumir que en el fragmento extraviado de *The Principles of History*, Collingwood reemprendió el análisis de la doctrina de la re-creación en el contexto del concepto de la vigencia del pasado en el presente, al contrastarlo con la idea de un pasado muerto y definitivo.

El esquema correspondiente a *The Principles of History* no sólo evidencia que la doctrina de la re-creación se analizaba ahí desde una nueva perspectiva, de mayor alcance; sino que Collingwood abrigaba la intención de hacer lo mismo con su concepto de historia. Un indicio de esta afirmación se advierte, por ejemplo, en el capítulo cuarto de la primera parte de *The Principles of History*, capítulo al que Collingwood bautizó como «History as the Selfknowledge of Mind» [«La historia como autoconocimiento de la mente»], y que Knox editó con el título de «History and Freedom» [«Historia y libertad»]. En ese breve ensayo Collingwood elabora un argumento notable acerca de la idea de la estrecha conexión existente entre la historia *a parte subjecti* y la historia *a parte objecti*. Ahí se sostiene que la idea de historia como una ciencia autónoma, libre de las ciencias naturales, no sólo se encuentra íntimamente relacionada con, sino que de hecho es inseparable de la noción de «que la acción racional es libre de la dominación de la naturaleza y construye su propio mundo de asuntos humanos (*res gestae*) a su antojo y a su manera» (p. 318). Más aún, Collingwood opina que la idea de la libertad humana sólo podría aprehenderse íntegramente cuando la idea de la historia como ciencia autónoma haya logrado madurar. Este argumento puede considerarse un ejemplo de lo que en el capítulo introductorio de *The Idea of History* recibe el nombre de «segunda etapa» de la filosofía de la historia. Collingwood compara esta etapa con

aquella en la que la filosofía de la historia se concibe como un análisis de la historia que es en sí una forma específica de conocimiento, y a la que posteriormente describe como «una revisión completa de todas las cuestiones filosóficas a la luz de los resultados alcanzados por la filosofía de la historia en sentido estricto» (pp. 6-7).

A partir del esquema de *The Principles of History* es posible inferir que Collingwood en realidad proyectaba desarrollar en ese libro una filosofía de la historia «en sentido amplio», es decir, que pretendía profundizar en las implicaciones que sus ideas a propósito de la historia pudiesen tener para ciertas cuestiones filosóficas generales. Esto queda claro cuando Collingwood afirma, en la parte final del esquema, que «la historia es la negación de la distinción tradicional entre teoría y práctica», puesto que esta distinción depende de que tomemos «la observación de la naturaleza, donde el objeto es presupuesto», como «nuestra típica forma de conocimiento». En contraste, para la historia «el objeto es representado y, por lo tanto, no es un *objeto* en absoluto». «Si se desarrolla esta idea con cuidado —continúa Collingwood— deberá surgir sin dificultad una caracterización histórica de la moral y de la civilización, que contraste con nuestra actual visión “científica”».

En esta parte de *The Principles of History* Collingwood no profundizó nunca, debido principalmente a que, como ya lo vimos, el estallido de la guerra lo decidió a consagrarse a *The New Leviathan*. No obstante, algunos aspectos de su planteamiento fueron objeto de desarrollo en ese libro; y, más específicamente, en sus conferencias sobre «Bondad, justicia, utilidad», impartidas en 1940.[39] En esas conferencias, Collingwood compara el concepto de «deber» con los conceptos de «utilidad» y de «derecho». En tanto que el último incluye dosis de veleidad y de irracionalidad, el deber es, en cambio, la expresión de la verdadera libertad y de la verdadera racionalidad; ya que una acción basada en el

deber es estrictamente individual y surge de la conciencia que se tiene de una situación particular. Collingwood equipara la historia con el hecho de que un agente tenga conciencia de la particularidad de su actuación y de su situación. Tal hecho se da, afirma Collingwood, porque la historia también se ocupa de las «acciones individuales llevadas a cabo por los seres humanos en situaciones individuales». Collingwood sostiene, además, que el historiador cuando trabaja no sólo es consciente de su «propia situación como historiador» enfrentado a ciertas evidencias del pasado, sino que también es consciente de su quehacer en dicha situación, es decir, de su actividad entendida como interpretación de esa evidencia».[40] De esta manera, lo mismo que en su ensayo intitulado «History and Freedom» [«Historia y libertad»], Collingwood compara aquí la labor del historiador con cierto enfoque de una cuestión filosófica de mayor alcance, esta vez relativa a la ética; y, en concreto, de acuerdo con su concepto de deber. Lo anterior puede considerarse ciertamente como parte de la formulación de una moral histórica, tal como se alude a ésta en el esquema de *The Principles of History*, mientras que la caracterización histórica de la civilización se habría elaborado en *The New Leviathan*.

De lo anterior puede concluirse que, al final de su vida, Collingwood estaba interesado sobre todo en desarrollar una filosofía de la historia en sentido amplio, es decir, «una filosofía completa concebida desde el punto de vista histórico» (p. 7). Sin embargo, no se limitó a este aspecto, pues el primer capítulo de *The Principles of History* se ocupa del concepto de evidencia. Resulta esclarecedor el hecho de que Collingwood volviera a ocuparse de este problema en su último libro sobre la historia, puesto que fue precisamente ese tema el que señaló el giro más importante de su filosofía de la historia durante los años veinte: hemos visto que fue ése el asunto principal del que se ocupó en «The Limits of Historical Knowledge», y que constituyó, asimis-

mo, el punto de partida de las conferencias de 1926. Ya que también en «The Historical Imagination» la relación con la evidencia histórica figura como la regla metodológica «más importante» para el historiador (p. 246), vemos pues que Collingwood pone especial atención en el concepto de evidencia, al principio de las tres «fases» por las que atravesó su filosofía de la historia. Ese concepto, desde luego, deberá considerarse en el más vasto contexto de la epistemología de Collingwood.

El hecho de que «The Historical Imagination» e «Historical Evidence» aparezcan juntos en *The Idea of History* quizá haga pensar que conforman un único argumento. Pero no es así; y no sólo porque fueron escritos con un intervalo de cuatro años —uno se redactó en 1935 y el otro en 1939—, sino porque, si se les estudia con mayor profundidad, se observará que en algunos aspectos esenciales incluyen argumentos diferentes e incluso contradictorios.

En «The Historical Imagination» Collingwood distingue tres maneras de enfocar la historia, y a cada una de ellas las denomina como sigue: la teoría del «sentido común», la crítica histórica y la historia constructiva. Establece una distinción similar en «Historical Evidence»; esta vez distingue entre historia de «tijeras y engrudo», historia crítica e historia científica. Mientras que en el ensayo anterior la historia de «tijeras y engrudo» equivale a la teoría del «sentido común», no deja de llamar nuestra atención el hecho de que en él la historia crítica sea objeto de una valoración diferente. Y es que en «The Historical Imagination» la historia crítica es valorada por formar parte de una «revolución copernicana» y relacionarse con la concepción de Bacon (pp. 236-237); en tanto que en «Historical Evidence» la sitúa con una fase de la historia de «tijeras y engrudo», aunque esta última esté «en el crepúsculo de su disolución» (p. 260). Es innegable que la distinción tajante entre historia crítica e historia científica, que se expone en el último ensayo, no concuerda con la postura habitual

de Collingwood, pues él solía recalcar que la evidencia debería ser siempre percibida en relación con el planteamiento de ciertas preguntas, y con determinados principios de interpretación.

El hecho de que el argumento que se expone en «Historical Evidence» no concuerde con las opiniones más elaboradas que Collingwood desarrolló en otros textos, también puede observarse en la manera como analiza la naturaleza inferencial de la historia. En este primer capítulo de *The Principles of History* las inferencias históricas se comparan con inferencias de naturaleza deductiva e inductiva; sin que Collingwood llegue a precisar el carácter de la inferencia histórica. Lo único que afirma al respecto es que, al igual que las ciencias exactas, la inferencia histórica se sigue inevitablemente. Collingwood sostiene que un argumento histórico se puede probar «con el mismo rigor que una demostración matemática» (p. 262). El único requisito que establece al respecto es que lo anterior sólo es aplicable a la historia científica, pero no a la historia de «tijeras y engrudo». Collingwood no profundiza en esta tesis; sólo se entrega a la práctica de la ciencia de la historia, al grado de aseverar: «No discuto; le aclaro a él las cosas» (p. 263).

El que Collingwood no pudiese ofrecer un argumento a favor de la tesis según la cual una conclusión en historia puede resultar tan definitiva como una demostración matemática constituye, desde luego, un desacierto, que ha sido debidamente criticado. Resulta obvio que en «Historical Evidence» se expone de manera insuficiente la naturaleza de la relación entre evidencia y conocimiento histórico. No obstante, el tema se trata más adecuadamente en «The Historical Imagination», aun cuando aquí no se examina en forma explícita la naturaleza de una inferencia histórica. En efecto, en este ensayo se hace destacar la naturaleza imaginativa y constructiva del pensamiento histórico, de modo que podría afirmarse que son justamente esos aspectos los que desempeñan el papel principal en las inferencias históricas. A dife-

rencia de lo que declara en «Historical Evidence», en «The Historical Imagination» sostiene que «en la historia, como en todas las cuestiones fundamentales, ninguna conquista es definitiva» (p. 248).

Cabe concluir, de lo hasta ahora expuesto, que, el capítulo dedicado a «Historical Evidence» no constituye, en absoluto, la opinión definitiva (ni mucho menos la mejor) de Collingwood sobre el tema en cuestión. Debería tomarse al respecto, de manera especial, el hecho de que «Historical Evidence» es sólo el primer borrador del primer capítulo de *The Principles of History*. Para encontrar un desarrollo más satisfactorio del mismo tema, será necesario retomar las conferencias sobre filosofía de la historia impartidas por Collingwood en 1926 y 1928.

7. Las conferencias de 1926 y de 1928 sobre filosofía de la historia

Collingwood acostumbraba transcribir íntegramente sus conferencias. De las que escribió sobre filosofía de la historia sólo se conservan completos los manuscritos de 1926 y 1928. De hecho, y ya que falta el manuscrito original de las conferencias de 1936, las conferencias de 1926 y 1928, junto con los fragmentos de *The Idea of History, Autobiography* y algunos artículos, constituyen los únicos textos importantes de la filosofía de la historia de Collingwood que sin duda alguna pueden considerarse auténticos. Esta observación es por demás singular si se toma en cuenta no sólo la cantidad de publicaciones del autor, sino también el hecho de que Collingwood consideraba a la filosofía de la historia su principal interés, y también que su fama póstuma se basa en buena medida en sus aportaciones a esa disciplina. La confluencia de circunstancias que a ello dieron lugar ya se expuso antes.

La especial importancia que revisten las conferencias de 1926 y de 1928 se cifra en que en ellas figuran las primeras formulaciones de largo alcance de las ideas de Collingwood sobre filosofía de la historia. Así, gracias a ellas es posible respaldar documentalmente la primera fase de su filosofía de la historia. Muchos de los aspectos mejor conocidos de su filosofía de la historia posterior se desarrollan por primera vez en esas conferencias, y por ello nos ofrecen una oportunidad invaluable para comprender mejor sus puntos de vista. Sin embargo, en algunas ocasiones, en esas conferencias se descubren argumentos o énfasis diferentes de aquellos que ocupaban un lugar sobresaliente en los anteriores planteamientos de la filosofía de la historia de Collingwood. De aquí que también puedan servir a los fines de una eventual reconsideración de ciertos aspectos de su pensamiento.

En la interpretación de esas conferencias es particularmente relevante reparar en la importancia que tiene presentarlas en la perspectiva y el contexto que les corresponden. Aun cuando es indudable que ellas dan luz sobre varios aspectos de la filosofía de la historia de Collingwood, no deben considerarse como si fueran la expresión de su opinión definitiva sobre el tema. En última instancia, Collingwood se habría opuesto vigorosamente a semejante interpretación. Y es que, de acuerdo con su concepción, la mente se encuentra por naturaleza en un proceso de evolución permanente, de lo cual no sólo su pensamiento es clara muestra, sino que él mismo lo concibió en estos términos. Por ejemplo, reescribía una y otra vez sus conferencias sobre ética, además de que las dos versiones (1926 y 1928) de sus conferencias sobre filosofía de la historia nos proporcionan una prueba más de su meticulosidad al respecto. En *An Essay on Philosophical Method*, la filosofía es descrita como «una forma del pensamiento humano sujeta al cambio, expuestas al error, capaz de progresar». «Por lo tanto, si el progreso ha de continuar —añade Collingwood—, el filósofo, igual que cualquier estudiante, debe

recapitular periódicamente sus avances y expresar sus conclusiones de manera sistemática» (p. 180). Sin embargo, en el prefacio a las conferencias de 1928 Collingwood advierte que «ningún sistema es algo más que un lugar de reposo temporal para el pensamiento». En esas mismas conferencias y en las de 1926 asegura que cada estudio histórico constituye un «informe provisional» del avance logrado en la investigación. Así, en lo que respecta a la filosofía, a Collingwood le complacía referirse a la siguiente frase de Hegel: «Bis hierher ist das Bewusstsein gekommen» [«La conciencia ha llegado a este punto»].

Otra cita a la que Collingwood era muy aficionado y a la que recurría con frecuencia era la descripción de Platón del pensamiento como un «diálogo del alma consigo misma». Y la llevaba a la práctica cuando escribía, y muchos de sus manuscritos dan testimonio de ello: en sus «Notes towards a Metaphysic» [«Notas para un metafísica»], Collingwood incluso se refiere explícitamente al intento de «pensar sobre el papel». Deben considerarse sus conferencias como el resultado de semejantes intentos, y probablemente sea ésta la razón por la que fueron escritas íntegramente.

Una vez hechas estas observaciones preliminares, las conferencias de 1926 y de 1928 deberían hablar por sí mismas, motivo por el cual nos limitaremos a ofrecer algunos comentarios acerca de sus antecedentes para facilitar su comprensión.

En diciembre de 1925, dos semanas antes de iniciar sus conferencias sobre filosofía de la historia, Collingwood escribió el artículo «Some Perplexities about Time: With an Attempted Solution» [«Algunas paradojas acerca del tiempo: una solución tentativa»],[41] que habría de leer ante la Aristotelian Society en febrero de 1926. Ese artículo es de especial interés porque podría decirse que sirvió como punto de partida a sus conferencias. En su análisis del concepto del tiempo, Collingwood establece en el seno del ser una distinción entre lo real y lo ideal. Afirma que lo

único real es el presente, si bien éste se compone de dos elementos ideales: el pasado (la necesidad) y el futuro (la posibilidad). Según Collingwood, a pesar de que el pasado y el futuro por naturaleza son ideales, ellos están, respectivamente, «viviendo en el presente» y «germinando en el presente»; esto es, son «totalmente reales y, en verdad, no son sino el presente en sí».[42] A pesar de que en ese artículo se ocupa del concepto de tiempo y no de la posibilidad del conocimiento del pasado, Collingwood incluye de paso algunas observaciones a propósito de este último. Afirma ahí: «Supongo que lo que conocemos debe existir realmente», y luego añade: «Si esto es así, entonces no podemos conocer en realidad ni el pasado ni el futuro […] Del pasado y del futuro como tales sólo podemos hacer conjeturas mejor o peor fundamentadas». Por supuesto, también no tiene más remedio que admitir que las conjeturas acerca del uno y del otro son de naturaleza diferente, por lo que concluye: «Por consiguiente, tanto el pasado como el futuro frustran nuestro empeño de conocerlos, pero lo hacen de diferente manera y por distintas razones».[43]

Esa frustración, que reconoce abiertamente y que atañe a la naturaleza del conocimiento histórico, es clara señal de que, por una parte, las ideas de Collingwood sobre filosofía de la historia aún no habían madurado, y, por la otra, de que sus conferencias sobre el tema, escritas inmediatamente después del artículo que dedicó al tiempo, deben considerarse, ciertamente, como un intento de «ajustar cuentas» consigo mismo, tal como lo consigna en la introducción a las mencionadas conferencias.

De los primeros párrafos de las conferencias de 1926 se infiere que se ha de entender como la secuela del artículo anterior, toda vez que en ellas se expone el concepto de tiempo y la diferencia entre conocimiento histórico y memoria. Más adelante, Collingwood abunda en la naturaleza del conocimiento histórico, centrando su atención en las fuentes de la historia y en los principios

que rigen la interpretación de estas últimas. Al final, Collingwood vuelve a la conclusión que hizo figurar en su artículo sobre el tiempo, afirmando que al pasado habría que considerarlo como un elemento ideal que forma parte del presente y, en este sentido, existe realmente como presente. Collingwood no ha dejado de suscribir la idea de que sólo puede conocerse lo real, lo que implica un grave problema en lo que concierne al estatuto del conocimiento del pasado. Lo único que señala al respecto es que el pasado, en la medida en que constituye un elemento ideal constitutivo del presente, «puede, por lo tanto, ser estudiado en la misma forma general y en igual medida en que es posible estudiar cualquier otra abstracción».

La anterior difícilmente podría considerarse una respuesta satisfactoria a la pregunta filosófica fundamental de cómo es posible el conocimiento histórico. Al parecer, Collingwood mismo se percató de ello y no pensó que sus conferencias de 1926 fueran su última palabra al respecto, ya que el 18 de agosto de 1926 le escribió a Ruggiero lo siguiente: «Por mi parte, estoy tratando de aclarar mi concepción de la historia —para lo cual Croce y Gentile son de gran ayuda, si bien no me satisfacen del todo— y madurando el punto de vista que expuse en *Speculum Mentis*. Y nunca interrumpo el estudio de la historia en sí».[44]

En *Autobiography* Collingwood informa que en 1928, cuando estaba de vacaciones en la casa de campo Le Martouret, cerca de Die, en Francia (p. 107), dio «otro paso adelante» en su concepción de la historia, motivo por el cual incluimos en la presente edición revisada de *The Idea of History* ese importante episodio de su evolución intelectual.

El «manuscrito de Die» consiste en una nueva serie de conferencias sobre filosofía de la historia que lleva el título de «Outlines of Philosophy of History» [«Esbozos de una filosofía de la historia»]. En esta ocasión, Collingwood inicia su disertación en el punto donde había terminado sus conferencias de 1926, a sa-

ber: el problema aún no resuelto de la relación existente entre el pasado ideal y el presente real, con objeto de exponerlo desde la perspectiva de cómo es factible resolver, de manera filosóficamente satisfactoria, el asunto de la posibilidad y la legitimidad del conocimiento histórico. Es en este contexto donde por primera vez se desarrollan el notable concepto de la re-creación del pensamiento pasado y la doctrina de que toda historia es historia del pensamiento.

En ese primer capítulo de las conferencias de 1926 se exponen diversos aspectos de esas dos doctrinas que dieron lugar a tantas controversias. Es posible encontrar aquí, aunque Collingwood todavía no utilice los términos de manera explícita, planteamientos relacionados con la idea del encapsulamiento del pensamiento pasado en el presente, con la distinción entre la mediatez y la inmediatez en el pensamiento, con la naturaleza de éste y con la identidad de los pensamientos pasados y presentes. Sin embargo, resulta curioso percatarse de que cuando Collingwood se refiere en *Autobiography* al manuscrito de Die, lo que menciona en primera instancia es la distinción entre historia y pseudohistoria, distinción esta que ya estaba implicada en la doctrina según la cual toda la historia es historia del pensamiento.

Los puntos de vista que Collingwood expone en el primer capítulo del manuscrito de Die constituyen el nuevo elemento más sobresaliente en comparación con las conferencias de 1926. Sin embargo, en algunas ocasiones esos puntos de vista colocan en una perspectiva diferente algunos de los temas que también son objeto de su atención en las primeras conferencias. Éste es el caso especial en el que los problemas se exponen en el contexto de la estrecha relación —según recalca Collingwood— entre la historia *a parte subjecti* y la historia *a parte objecti*, relación que se desprende de las doctrinas del primer capítulo, mencionadas hace poco.

Tanto las conferencias de 1926 como las de 1928 dan la oportunidad, única, de sondear en los orígenes de la filosofía de la historia de Collingwood. Algunos de los temas que ahí se examinan, e incluso los términos que figuran en ellas, les resultarán familiares a los lectores de *The Idea of History* y de *Autobiography*, como, por ejemplo, las nociones de autoridades, de historia de «tijeras y engrudo», de historia de la historia, el enfoque baconiano o la lógica de preguntas y respuestas y la naturaleza de la evidencia. No obstante, en algunos casos es manifiesto que Collingwood ha modificado su opinión ulteriormente. Por ejemplo, en las conferencias de 1928 rechaza la noción de causalidad histórica a pesar de que más tarde habría de desarrollar una noción específica de causa en sentido histórico. De manera similar, en esas mismas conferencias rechaza la idea de que las brechas existentes entre uno y otro fragmentos de conocimiento han de ser colmadas por la imaginación, en tanto que en «The Historical Imagination» se considera que esa tarea de la imaginación constituye una de las características fundamentales del pensamiento histórico. Es en casos como éste que reviste singular importancia la exhortación a considerar a la filosofía de la historia de Collingwood como poseedora de su propia historia.

Las conferencias también muestran ciertas características que no concuerdan con la manera en que suele examinarse la filosofía de la historia de Collingwood. Por ejemplo, resulta sorprendente cuánta atención se les presta en ellas a los aspectos interpretativos del estudio de la historia, así como a la manera en que la interpretación procede en realidad de diversas formas y en todos los niveles desde el examen de las fuentes hasta los distintos tipos de construcción narrativa. Ello más bien contrasta agudamente con, por ejemplo, el hincapié que se hace en el tema de la explicación, el cual ha dominado durante algún tiempo la filosofía de la historia, y en el que los puntos de vista de Collingwood también han desempeñado su papel. Me atrevo a sostener que las

opiniones que Collingwood expone en las conferencias de 1926 y de 1928 no carecen de interés para los debates que tienen lugar hoy en día. Éste es ciertamente el caso en lo que se refiere al hoy tan debatido tema del aspecto narrativo de la historia; aunque también las conferencias revisten importancia, por ejemplo, para el tema, bastante menos debatido, de la interpretación de la evidencia.

Lo que probablemente le causará al lector mayor impresión es el grado en que las conferencias ponen de manifiesto la vasta experiencia de su autor tanto en la práctica arqueológica como en el ejercicio de la historia, así como la manera en que ello contribuye a dar consistencia y autenticidad a sus argumentos filosóficos. Además, no obstante que algunos aspectos de las conferencias llegarán a constituir, sin duda, motivo de debate, es preciso reconocer que están escritas con elegancia y que en ellas los argumentos se caracterizan por su concisión. El hecho de que las conferencias de 1926 fueran escritas en cinco días y las de 1928 redactadas durante unas vacaciones en Francia no hace sino poner de manifiesto la energía sin precedentes con que Collingwood podía entregarse a su tarea en el momento en que estaba en la cima de sus facultades.

Las conferencias de 1926 están precedidas por un «Análisis preliminar» que Collingwood añadió en 1927, a manera de nueva introducción, cuando repitió sus conferencias sobre filosofía de la historia del año anterior. El «Análisis preliminar» fue escrito en abril de 1927, durante un viaje a Italia en el que Collingwood se hospedó en la casa de Ruggiero en Roma, y fue subtitulado como «The Idea of a Philosophy of Something, and, in Particular, a Philosophy of History» [«Idea de una filosofía de algo y, en particular, de una filosofía de la historia»]. Más tarde, en Die, Collingwood añadió una nota que decía: «Escrito en Roma, entre arranque y sobresaltos, en abril de 1927. No he vuelto a leerlo, pero por lo que recuerdo del contexto o de las situaciones

mentales en los que lo compuse, sospecho que el ensayo es caótico y que prácticamente carece de valor». Sin embargo, para nosotros ese ensayo tiene valor en la medida en que nos brinda la oportunidad de comprender mejor lo que Collingwood pensaba en ese entonces acerca de la filosofía de la historia. Más específicamente, ese ensayo resulta interesante porque esclarece ante nosotros la concepción que Collingwood se había forjado de las relaciones entre filosofía de la historia y filosofía en general, y entre la filosofía de la historia y el estudio de la historia en sí. También tiene valor como «informe provisional» acerca de la postura de Collingwood respecto de este asunto después de haber escrito *Speculum Mentis* y antes de haber redactado el ensayo «The Philosophy of History» y *An Essay on Philosophical Method*.

El «Análisis preliminar» tiene un marcado sabor kantiano. Collingwood sostiene que la filosofía debe ocuparse de lo universal y necesario, es decir, de conceptos trascendentales. Tal como sucede con los conceptos de pensamiento, acción, arte y ciencia, Collingwood considera la historia, en su sentido filosófico, como un concepto trascendental. Afirma, además, que este sentido debe distinguirse del concepto empírico que tenemos de ella, o sea, del concepto de historia tal como los historiadores la ejercen. Sin embargo, el concepto empírico de la historia tiene sus propios trascendentales, y éstos han de entenderse como las características universales y necesarias del estudio de la historia.

La trayectoria de Collingwood como filósofo, arqueólogo e historiador expresa admirablemente su perenne convicción de que el estudio de la historia es de vital importancia, tanto individualmente, para el intelecto humano, como colectivamente, con miras al proceso histórico. Por esta razón recalcó con idéntico vigor la necesidad de poseer una adecuada comprensión de la naturaleza de la historia y de los principios que rigen su estudio. Todo esto requería un acucioso examen de los aspectos universales y necesarios de la historia. Son estos últimos los que se anali-

zan de manera excepcional en las conferencias de 1926 y de 1928 y, por lo tanto, constituyen un complemento invaluable de la filosofía de la historia de Collingwood tal como nos ha sido posible conocerla en *The Idea of History*.

Bibliografía selecta sobre la filosofía de Collingwood

Boucher, D. (comp.), *R. G. Collingwood: Essays in Political Philosophy*, Oxford, 1989.

———, *The Social and Political Thought of R. G. Collingwood*, Cambridge, 1989. Debbins, W. (comp.), *R. G. Collingwood: Essays in the Philosophy of History*, Austin, Texas, 1965. (Aquí se editan los artículos de Collingwood sobre filosofía de la historia escritos entre 1921 y 1930).

Donagan, A., *The Later Philosphy of R. G. Collingwood*, Oxford, 1962; reimp., Chicago, 1985.

Dussen, W. J. van der, *History as a Science: The Philosophy of R. G. Collingwood*, La Haya, 1981.

Johnston, W. M., *The Formative Years of R. G. Collingwood*, La Haya, 1967.

Krausz, M. (comp.), *Critical Essays on the Philosophy of R. G. Collingwood*, Oxford, 1972.

Mink, L. O., *Mind, History and Dialectic: The Philosophy of R. G. Collingwood*, Bloomington, Indiana, 1969; reimp., Middletown, Connecticut, 1987.

Patrick, J., *The Magdalen Metaphisicals: Idealism and Orthodoxy at Oxford, 1901-1945*, Macón, Georgia, 1985.

Rubinoff, L., *Collingwood and the Reform of Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mind*, Toronto, 1970.

Russell, A. F., *Logic, Philosophy and History: A Study in the Philosophy of History Based on the Work of R. G. Collingwood*, Lanham, Maryland, 1984.

Saari, H., *Re-enactment: A Study in R. G. Collingwood's Philosophy of History*, Abo, 1984.

Shalom, A., *R. G. Collingwood, philosophe et historien*, París, 1967.

Skagestad, P., *Making Sense of History: The Philosophies of Popper and Collingwood*, Oslo, 1975.

Taylor, D. S., *R. G. Collingwood: A Bibliography. The Complete Mamiscripts and Publications, Selected Secondary Writings, with Selective Annotation*, Nueva York, 1988.

INTRODUCCIÓN

§ 1. La filosofía de la historia

Este libro es un ensayo sobre la filosofía de la historia. La designación «filosofía de la historia» fue acuñada en el siglo XVIII por Voltaire, quien sólo quiso significar con ella la historia crítica o científica, un tipo de pensar histórico en que el historiador decidía por su cuenta en lugar de repetir los relatos que encontraba en los libros viejos. Hegel y otros escritores de las postrimerías del siglo XVIII emplearon esa misma designación; pero le dieron un sentido diferente usándola para referirse pura y simplemente a la historia universal o mundial. Un tercer sentido de la designación se encuentra en varios positivistas del siglo XIX para quienes la filosofía de la historia consistía en el descubrimiento de las leyes generales que gobiernan el curso de aquellos acontecimientos cuyo relato corresponde a la historia.

La tarea postulada por la «filosofía» de la historia, según la entendían Voltaire y Hegel, solamente podía cumplirse por la historia misma, mientras que para los positivistas se trataba del intento de convertir la historia, no en una filosofía, sino en una ciencia empírica, como la meteorología. En cada uno de estos casos, un concepto distinto de filosofía era lo que determinaba la manera de conceptuar la filosofía de la historia. En efecto, para Voltaire, filosofía significaba pensar con independencia y crítica-

mente; para Hegel, significaba pensar acerca del mundo como totalidad; para el positivista del XIX, significaba el descubrimiento de leyes uniformes.

El empleo que yo le doy al término «filosofía de la historia» difiere de los anteriores, y para explicar qué cosa entiendo con él diré primero algo acerca de mi modo de concebir la filosofía.

La filosofía es reflexiva. La mente filosofante nunca piensa simplemente acerca de un objeto, sino que, mientras piensa acerca de cualquier objeto, siempre piensa también acerca de su propio pensar en torno a ese objeto. De esta suerte, a la filosofía puede llamársele pensamiento en segundo grado, pensamiento acerca del pensamiento. Por ejemplo, descubrir cuál sea la distancia entre la Tierra y el Sol es una tarea para el pensamiento en primer grado, en el caso, tarea para la ciencia astronómica; mas por otra parte, descubrir qué cosa es precisamente lo que hacemos cuando descubrimos la distancia que separa a la Tierra del Sol es una tarea para el pensamiento en segundo grado, en este caso, tarea para la lógica o para la teoría de la ciencia.

Cuanto hemos dicho, sin embargo, no quiere decir que la filosofía sea la ciencia de la mente, es decir, la psicología. La psicología es pensamiento en primer grado: trata de la mente del mismo modo que la biología trata de la vida. No se ocupa de la relación entre el pensamiento y su objeto; se ocupa directamente del pensamiento como algo netamente separado de su objeto, como algo que simple y sencillamente acontece en el mundo, como un fenómeno de tipo especial que puede examinarse por sí solo. Pero la filosofía jamás se ocupa del pensamiento por sí solo; siempre se ocupa de su relación con su objeto, y por lo tanto se ocupa del objeto en la misma medida en que se ocupa del pensamiento.

Esta distinción entre la filosofía y la psicología puede ilustrarse con la diferencia de actitudes que adoptan estas dos disciplinas respecto al pensar histórico, que es un tipo especial de pensa-

miento que se ocupa de un tipo especial de objeto, al cual, provisionalmente, definimos como el pasado. Muy bien puede el psicólogo interesarse en el pensar histórico; bien puede, en efecto, analizar los tipos peculiares del acontecer mental que se dan en el historiador; puede, por ejemplo, concluir que los historiadores son gente que construye un mundo de ilusión, como hacen los artistas, dado que son demasiado neuróticos para poder vivir adecuadamente en el mundo de la realidad; pero que, a diferencia de los artistas, proyectan ese su mundo de ilusión hacia el pasado, porque relacionan el origen de su neurosis con acontecimientos pasados de la niñez y una y otra vez se lanzan hacia el pasado en el vano empeño de desembarazarse de la neurosis. Y aun podría llevarse semejante análisis a mayor detalle, mostrando que el interés del historiador en un importante personaje tal como Julio César no es sino la expresión de su actitud infantil respecto a su padre, y así en todo lo demás. Ahora bien, no quiero sugerir que semejantes análisis sean pura pérdida de tiempo; solamente deseo describir un ejemplo típico a fin de señalar que en esos casos la atención se concentra exclusivamente en el lado subjetivo de la relación primaria sujeto-objeto. Se atiende al pensar del historiador, pero no al objeto de ese pensar, es decir, el pasado. Todo análisis psicológico del pensamiento histórico sería enteramente igual en el supuesto de que no hubiese en absoluto tal cosa como el pasado; de que Julio César fuese un personaje imaginario, y de que la historia no significara conocimiento sino pura fantasía.

Para el filósofo, el hecho que reclama su atención no es el pasado por sí solo, como acontece para el historiador, ni tampoco es el pensar del historiador acerca del pasado por sí solo, como acontece para el psicólogo. Para el filósofo el hecho es ambas cosas en su mutua relación. El pensamiento en su relación con su objeto no es puramente pensamiento sino que es conocimiento. De esta suerte, lo que para la psicología es la teoría del puro pen-

sar, es decir, de los acontecimientos mentales abstraídos de todo objeto, para la filosofía es la teoría del conocimiento. Allí donde el psicólogo se pregunta cómo *piensan* los historiadores, el filósofo se pregunta cómo *conocen* los historiadores, cómo llegan a aprehender el pasado. Pero a la inversa, es al historiador, no al filósofo, a quien compete la aprehensión del pasado como una cosa por sí; le compete, por ejemplo, afirmar que hace tantos o cuantos años, tales y cuales sucesos verdaderamente acontecieron. El filósofo se interesa por tales sucesos, pero no en cuanto cosas por sí, sino como cosas conocidas por el historiador. Le compete, pues, preguntar, no qué clase de sucesos fueron y cuándo y dónde acontecieron, sino cuál es su condición que hace posible que el historiador pueda conocerlos.

En consecuencia, el filósofo debe pensar acerca de la mente del historiador, pero al hacerlo no duplica la labor del psicólogo, puesto que para él el pensamiento del historiador no es un complejo de fenómenos mentales, sino un sistema del conocimiento. También debe el filósofo pensar acerca del pasado, pero no de modo que duplique la tarea del historiador, porque, para él, el pasado no es una serie de sucesos, sino un sistema de cosas conocidas. Podría decirse lo mismo afirmando que en cuanto el filósofo piensa acerca del lado subjetivo de la historia es un epistemólogo y que en cuanto piensa acerca del lado objetivo es un metafísico; pero semejante manera de decir sería peligrosa porque sugiere que los aspectos epistemológico y metafísico de su tarea pueden tratarse por separado, lo que sería un error. La filosofía no puede divorciar el estudio del conocer del estudio de lo que se conoce, imposibilidad que se desprende directamente de la noción acerca de la filosofía como un pensar en segundo grado.

Pero si tal es el carácter general del pensar filosófico, ¿qué quiero decir cuando califico el término «filosofía» con las palabras «de la historia»? ¿En qué sentido hay una especial filosofía de

la historia, diferente de la filosofía en general y de la filosofía de cualquiera otra cosa?

Es habitual admitir, si bien un tanto indefinidamente, que el cuerpo de la filosofía permite distinciones. Casi todo el mundo distingue la lógica o la teoría del conocimiento de la ética o la teoría de la acción, aunque la mayoría de quienes aceptan semejante distinción estarían también de acuerdo en que conocer es en cierto sentido acción, y que la acción, como la estudia la ética, es (o por lo menos implica) cierto modo de conocer. El pensamiento que estudia el lógico es un pensamiento que se propone descubrir la verdad y es, por lo tanto, un ejemplo de actividad encaminada hacia un fin, y esto ya es una concepción ética. La acción que estudia el filósofo moral es una acción fundada en el conocimiento o en la creencia acerca de lo que es bien y mal, y conocer o creer ya son conceptos epistemológicos. Resulta, pues, que la lógica y la ética están en relación estrecha y en verdad son inseparables, si bien no se confunden. Si, por lo tanto, hay una filosofía de la historia, hemos de pensar que estará en no menos estrecha relación con las demás ciencias filosóficas especiales que la relación en que están entre sí aquellas dos disciplinas.

Mas entonces es preciso preguntar por qué la filosofía de la historia ha de constituir un estudio especial, en lugar de encontrarse subsumida en una teoría general del conocimiento. A lo largo del curso de la civilización europea la gente ha pensado históricamente, hasta cierto grado; pero no ha sido habitual reflexionar acerca de las actividades que se ejecutan con relativa inconsciencia. Solamente el encuentro de dificultades nos obliga a cobrar conciencia del esfuerzo que nos cuesta superarlas. De esta manera, pues, la temática de la filosofía, en cuanto que ésta (la filosofía) es el desarrollo organizado y científico de una autoconsciencia, depende periódicamente de la problemática particular que, en un momento dado, presenta dificultades especiales. El

inventario de Jos temas más destacados por la filosofía de una nación en cualquier periodo de su historia revela cuáles fueron los problemas especiales que en esos momentos se sintieron como retos a la totalidad de las energías mentales. Los temas de periferia o subsidiarios revelan, en cambio, las cuestiones que no ofrecieron demasiada dificultad.

Ahora bien, nuestra tradición filosófica se remonta sin interrupción hasta la Grecia del siglo VI, y en aquella época el problema intelectual principal consistía en la tarea de fundamentar las matemáticas. La filosofía griega, por lo tanto, situaba las matemáticas en el centro de sus preocupaciones, y el estudio de la teoría del conocimiento se entendía ante todo y sobre todo como estudio de teoría del conocimiento matemático.

Desde entonces, hasta hace un siglo, ha habido dos grandes épocas constructivas de la historia europea. En la Edad Media los problemas centrales del pensamiento se referían a la teología y, por consiguiente, los problemas filosóficos surgieron de la reflexión sobre la teología y se ocupaban de las relaciones entre Dios y el hombre. A partir del siglo XVI, hasta el siglo XIX inclusive, el esfuerzo principal del pensamiento tuvo por meta la fundamentación de las ciencias naturales, de donde resultó que la filosofía erigió en tema capital el estudio de la relación entre la mente humana, en cuanto sujeto, y el mundo natural de las cosas situadas espacialmente en torno a ella, en cuanto objeto. Durante todo este tiempo también se meditaba, claro está, sobre la historia, pero el pensar histórico siempre era de un tipo comparativamente elemental y aun rudimentario: no suscitaba problemas de difícil solución y por eso no se vio precisado a reflexionar sobre sí mismo. En el siglo XVIII, sin embargo, la gente empezó a pensar críticamente acerca de la historia, de la misma manera que ya había aprendido a pensar críticamente acerca del mundo exterior, porque fue entonces cuando la historia comenzó a perfilarse como

una forma particular del pensamiento, que no se parecía ni a las matemáticas, ni a la teología, ni a la ciencia.

Esta reflexión sirvió para mostrar que la teoría del conocimiento fundada en la noción de que las matemáticas, la teología o la ciencia, o las tres unidas, bastaban para agotar los problemas del conocimiento en general ya no era satisfactoria. El pensamiento histórico postuló un objeto dotado de peculiaridades propias. El pasado, en efecto, constituido por acontecimientos particulares situados en el tiempo y en el espacio, pero que ya no acaecen, no puede aprehenderse por el pensamiento matemático, porque este tipo de pensamiento aprehende objetos que no tienen situación especial en el espacio y en el tiempo, y sucede que precisamente por esa falta de situación espacio-temporal es por lo que son cognoscibles. Tampoco puede aprehenderse el pasado por vía del pensamiento teológico, porque el objeto peculiar de ese tipo de pensamiento es un objeto singular e infinito, en tanto que los sucesos históricos son finitos y plurales. Lo mismo debe decirse del pensamiento científico, porque las verdades que descubre la ciencia se conocen como verdad al ser encontradas por vía de la observación y del experimento ejemplificado en aquello que en realidad percibimos; pero en el caso de la historia el pasado ha desaparecido y las ideas que nos formamos acerca de él no pueden ser verificadas de la manera que verificamos nuestras hipótesis científicas. Las teorías del conocimiento, pues, hechas para dar razón del conocimiento matemático, teológico y científico no incluían los problemas especiales del conocimiento histórico, y si se postulaban como teorías capaces de dar razón de todo conocimiento era porque en realidad implicaban la imposibilidad de todo conocimiento histórico.

Semejante consecuencia no tuvo importancia mientras el conocimiento histórico no se impuso a la conciencia de los filósofos al mostrar dificultades de tipo especial y al elaborar una técnica peculiar para resolverlas. Pero cuando eso aconteció, como

en efecto aconteció, hablando aproximadamente, durante el siglo XIX, entonces la situación fue que las teorías vigentes del conocimiento se dirigían hacia los problemas especiales de la ciencia, y eran herederas de una tradición fundada en el estudio de las matemáticas y de la teología, en tanto que aquella nueva técnica histórica, surgiendo por todos lados, quedaba sin explicación. Se sintió, pues, la necesidad de abrir una inquisición especial cuyo propósito fuese el estudio de semejante problema o grupo de problemas, a saber: los problemas filosóficos creados por la existencia de la actividad de la investigación histórica organizada y sistemática. Tal inquisición puede con justicia reclamar el título de filosofía de la historia, y a semejante inquisición aspira a contribuir este libro.

Dos etapas se presentarán a medida que progrese el estudio. Primero se tendrá que elaborar la filosofía de la historia, no, ciertamente, en compartimiento cerrado, porque en filosofía no los hay, pero sí en condiciones de relativo aislamiento, en cuanto se la considere como un estudio especial de un problema especial. El problema, en efecto, pide tratamiento especial, justo porque las filosofías tradicionales no se ocupan de él, y requiere cierto aislamiento porque es regla general que aquello no afirmado por una filosofía es lo que niega, de tal suerte que las filosofías tradicionales llevan consigo la implicación de ser imposible el conocimiento histórico. La filosofía de la historia tendrá, por lo tanto, que dejarlas a un lado hasta que logre formular una demostración independiente acerca de cómo la historia sí es posible.

La segunda etapa consistirá en establecer las relaciones entre esta nueva rama de la filosofía y las viejas doctrinas tradicionales. Toda adición al cuerpo de las ideas filosóficas acarrea en cierto grado una alteración a todo cuanto ya estaba, y la constitución de una nueva ciencia filosófica acarrea la revisión de las antiguas. Por ejemplo, la constitución de la ciencia natural moderna y de la teoría filosófica surgida de la reflexión sobre ella, tuvo una

reacción sobre la lógica establecida al producir un general descontento respecto a la lógica silogística que trajo su sustitución por las nuevas metodologías de Descartes y de Bacon. La misma causa obró sobre la metafísica teológica que había heredado de la Edad Media el siglo XVII y produjo las nuevas concepciones de Dios que encontramos, por ejemplo, en Descartes y en Spinoza. El dios de Spinoza es el dios de la teología medieval según resultó después de revisado a la luz de la ciencia del siglo XVII. De esta suerte, en tiempos de Spinoza, la filosofía de la ciencia ya no era una rama particular de la investigación filosófica separada de las otras: había permeado a todas las demás y había producido una filosofía completa concebida toda ella con un espíritu científico. En el caso que nos ocupa, estas consideraciones nos ponen en aviso de la necesidad de intentar una revisión completa de todas las cuestiones filosóficas a la luz de los resultados alcanzados por la filosofía de la historia en sentido estricto, y esto producirá una nueva filosofía que será una filosofía de la historia en sentido lato, es decir, una filosofía completa concebida desde el punto de vista histórico.

Es preciso conformarnos si, de las dos etapas, el presente estudio sólo representa a la primera. Lo que aquí intento, en efecto, es una investigación filosófica acerca de la naturaleza de la historia considerada como un tipo o forma especial del conocimiento que tiene un tipo especial de objeto, dejando a un lado, por el momento, la cuestión siguiente, o sea, cómo tal investigación afectará otras partes del estudio filosófico.

§ 2. La naturaleza, el objeto, el método y el valor de la historia

Lo que la historia sea, de qué trata, cómo procede y para qué sirve, son cuestiones que hasta cierto punto serían contestadas de

diferente manera por diferentes personas. Sin embargo, pese a esas diferencias, hay en buena medida acuerdo entre las contestaciones. Tal acuerdo, por otra parte, se hace más estrecho si se examinan las contestaciones con vista a desechar aquellas que proceden de testimonios tachables. La historia, como la teología o las ciencias naturales, es una forma especial de pensamiento. Si eso es así, las cuestiones acerca de la naturaleza, el objeto, el método y el valor de esa forma de pensamiento tienen que ser contestadas por personas que reúnan dos condiciones.

La primera condición es que tengan experiencia de esa forma de pensamiento. Tienen que ser historiadores. Ahora bien, hoy día todos somos historiadores en cierto sentido, puesto que toda persona educada ha recibido una enseñanza que incluye cierta proporción del pensar histórico. Pero eso no basta para considerar que esas personas estén calificadas para poder opinar acerca de la naturaleza, del objeto, del método y del valor del pensamiento histórico. La razón es, primero, que la experiencia del pensar histórico que así obtienen es, con toda probabilidad, muy superficial, de tal suerte que las opiniones fundadas en dicha experiencia tendrían parecido valor al que puedan tener las opiniones acerca del pueblo francés de alguien que sólo las fundara en una visita de fin de semana a París. Pero, segundo, la experiencia obtenida en cualquier terreno a través de las vías educativas comunes y corrientes tiene que estar invariablemente atrasada. En efecto, la experiencia del pensar histórico adquirida por esas vías se modela sobre lo que dicen los libros de texto, y estos libros siempre se atienen no a lo que se está pensando por los auténticos historiadores al día, sino por lo que pensaron los auténticos historiadores de algún momento en el pasado cuando se estaba creando el material en bruto del cual se compaginó el libro de texto. Y no son tan sólo los resultados del pensamiento histórico lo que está atrasado para la fecha en que quedan incorporados al libro de texto, sino también los principios que rigen el pensa-

miento histórico, es decir, las ideas acerca de la naturaleza, el objeto, el método y el valor de ese tipo de pensamiento. En tercer lugar y en conexión con lo que acaba de decirse, todo conocimiento adquirido por vía de educación trae aparejada una ilusión peculiar: la ilusión de lo definitivo. Cuando un estudiante está *in statu pupillari* respecto a cualquier materia, tiene que creer que las cosas están bien establecidas, puesto que su libro de texto y sus maestros así las consideran. Cuando por fin sale de ese estado y prosigue el estudio por su cuenta, advierte que nada está finalmente establecido, y el dogmatismo, que siempre es señal de inmadurez, lo abandona. Considera, entonces, a los llamados hechos bajo una nueva luz y se pregunta si aquello que su libro de texto y su maestro le enseñaron como cierto, realmente lo es. ¿Qué razones tuvieron para creer que era la verdad? Pero además ¿eran, acaso, adecuadas tales razones? Por otra parte, si el estudiante sale del estado pupilar y no prosigue sus estudios, jamás logra desechar la actitud dogmática, circunstancia que, precisamente, lo convierte en una persona especialmente inadecuada para contestar las preguntas que arriba se han planteado. No hay nadie, por ejemplo, que con toda probabilidad conteste peor esas preguntas que un filósofo de Oxford que, por haber leído en su juventud a Greats, fue un estudiante de historia y cree que esta juvenil experiencia del pensar histórico lo califica para decir lo que la historia es, de qué trata, cómo procede y para qué sirve.

La segunda condición que debe reunir una persona para contestar esas preguntas consiste en que no sólo tenga experiencia del pensar histórico, sino que también haya reflexionado sobre tal experiencia. Tiene que ser no sólo un historiador, sino un filósofo, y en particular que su preocupación filosófica haya concedido especial atención a los problemas del pensar histórico. Ahora bien, es posible ser un buen historiador (aunque no un historiador del más alto rango) sin que concurra esa reflexión acerca de la propia actividad de historiador. Es aún más plausible

ser un buen profesor de historia (aunque no la mejor clase de profesor) sin tal reflexión. Sin embargo, es importante reconocer al mismo tiempo que la experiencia es previa a la reflexión sobre esa experiencia. Aun el historiador menos reflexivo reúne la primera condición: posee la experiencia sobre la cual ha de reflexionarse, y cuando se le incita a reflexionar sobre ella, es casi seguro que sus reflexiones sean pertinentes. Un historiador que haya trabajado poco en filosofía probablemente contestará nuestras cuatro cuestiones de un modo más inteligente y positivo que un filósofo que haya trabajado poco en historia.

Atentas estas consideraciones, voy a contestar a mis cuatro preguntas, pero de tal modo que, según creo, las respuestas serán aceptadas por cualquier historiador de nuestros días. Se trata de contestaciones crudas e inmediatas; pero servirán de acotación provisional de nuestro asunto y, además, serán defendidas y elaboradas a medida que avance nuestra meditación.

a) *La definición de la historia*. Me parece que todo historiador estará de acuerdo en que la historia es un tipo de investigación o inquisición. Por ahora no pregunto qué clase de investigación sea. Lo esencial es que genéricamente pertenece a lo que llamamos las ciencias, es decir, a la forma del pensamiento que consiste en plantear preguntas que intentamos contestar. Es necesario tener presente que la ciencia en general no consiste en coleccionar lo que ya sabemos para arreglarlo dentro de tal o cual esquema. Consiste en fijarnos en algo que no sabemos para tratar de descubrirlo. Jugar a rompecabezas con cosas que ya conocemos puede ser un medio útil para alcanzar aquel fin; pero no es el fin en sí. En el mejor caso es sólo el medio. Tiene valor científico en la medida en que el nuevo arreglo nos ofrece la contestación a una pregunta que ya hemos pensado plantear. Ésa es la razón de que toda la ciencia empieza con el conocimiento de nuestra propia ignorancia; no de nuestra ignorancia acerca de todo, sino acerca de alguna cosa precisa. De, por ejemplo, el origen del par-

lamento, la causa del cáncer, la composición química del sol, la manera de hacer funcionar una bomba sin esfuerzo muscular por parte de un hombre, de un caballo o de otro animal dócil. La ciencia averigua cosas, y en este sentido la historia es una ciencia.

b) *El objeto de la historia*. Una ciencia difiere de otra en que averigua cosas de diferente clase. ¿Qué clase de cosas averigua la historia? Respondo que averigua *res gestae*, es decir, actos de seres humanos que han sido realizados en el pasado. Aunque es cierto que esta respuesta da lugar a cuestiones, muchas de ellas polémicas, así y todo, y cualquiera que sea el modo en que se resuelvan esas cuestiones, es un hecho que queda en pie la proposición de que la historia es la ciencia de *res gestae*, o sea el intento de contestar cuestiones acerca de las acciones humanas realizadas en el pasado.

c) *¿Cómo procede la historia?* La historia procede interpretando testimonios. Entiéndase por testimonio la manera de designar colectivamente aquellas cosas que singularmente se llaman documentos, en cuanto un documento es algo que existe ahora y aquí, y de tal índole que, al pensar el historiador acerca de él, pueda obtener respuestas a las cuestiones que pregunta acerca de los sucesos pasados. Aquí también surgen muchas cuestiones difíciles tocantes a cuáles sean las características de los testimonios y cómo interpretarlos. No hay por ahora, sin embargo, necesidad de suscitarlas, porque lo decisivo es que cualquiera que sea la manera en que se contesten, los historiadores concederán que el proceder en historia, o sea su método, consiste esencialmente en la interpretación de testimonios.

d) Por último, *¿para qué sirve la historia?*

Quizá esta pregunta sea más difícil que las anteriores: quien intente contestarla tendrá, en efecto, que considerar un campo más amplio que el propio de las otras tres interrogaciones que ya contestamos. Tendrá que reflexionar, no tan sólo sobre el pensar

histórico, sino sobre otras cosas también, porque decir que algo es «para» algo implica una distinción entre *A* y *B*, donde *A* sea bueno para algo y *B* sea aquello para quien algo es bueno. De todos modos sugeriré una contestación, pensando que no habrá historiador que la rechace, si bien los problemas que implica son numerosos y arduos.

Mi contestación es que la historia es «para» el autoconocimiento humano. Generalmente se considera importante que el hombre se conozca a sí mismo, entendiendo por ese conocerse a sí mismo, no puramente conocimiento de las peculiaridades personales, es decir, de aquello que lo diferencia de otros hombres, sino conocimiento de su naturaleza en cuanto hombre. Conocerse a sí mismo significa conocer, primero, qué es ser hombre; segundo, qué es ser el tipo de hombre que se es, y tercero, qué es ser el hombre que *uno es* y no otro. Conocerse a sí mismo significa conocer lo que se puede hacer, y puesto que nadie sabe lo que puede hacer hasta que lo intenta, la única pista para saber lo que puede hacer el hombre es averiguar lo que ha hecho. El valor de la historia, por consiguiente, consiste en que nos enseña lo que el hombre ha hecho y en ese sentido lo que es el hombre.

§ 3. Los problemas de las partes I-IV

La idea de la historia que acabo de resumir brevemente es una idea moderna, y antes de proceder, en la quinta parte de este libro, a exponerla y desarrollarla en más detalle, me propongo aclararla con una investigación acerca de su historia. Los historiadores de nuestros días piensan que la historia debe ser: *a)* una ciencia, o sea un contestar cuestiones; *b)* pero una ciencia que se ocupe de las acciones de los hombres en el pasado, *c)* investigadas por medio de la interpretación de los testimonios, y *d)* cuyo fin es el autoconocimiento humano. Mas no es ésta la manera en

que siempre ha sido entendida la historia. Citemos, por ejemplo, lo que al respecto nos dice un autor reciente[1] hablando de los sumerios del tercer milenio antes de Cristo:

> La historiografía está representada por las inscripciones oficiales que conmemoran la edificación de los palacios y de los templos. El estilo teocrático de los escribas lo atribuye todo a la acción de la divinidad, según puede advertirse por el siguiente pasaje, uno de muchos ejemplos que podrían aducirse:
>
> «Una disputa surge entre los reyes de Lagash y de Umma acerca de los límites de sus respectivos territorios. La disputa se somete al arbitraje de Mesilim, rey de Kish, y se soluciona por los dioses, de quienes los reyes de Kish, de Lagash y de Umma no son sino agentes o ministros.
>
> »El dios Ningirsu y el dios Shara deliberaron sobre el informe verídico del dios Enlil, rey de los territorios. Mesilim, rey de Kish, en acatamiento al mandato de su dios Gu-Silim… erigió en [este] lugar una estela. Ush, *isag* de Umma, obró de acuerdo con sus designios ambiciosos. Quitó la estela de Mesilim y vino a la llanura de Lagash. A la justa palabra del dios Ningirsu, guerrero del dios Enlil, se libró un combate con Umma. A la palabra del dios Enlil, la gran red divina derribó a los enemigos, y en lugar de ellos se colocaron en la llanura unos *tells* funerarios».

Ahora bien, nótese que monsieur Jean no dice que la historiografía de los sumerios *era* ese tipo de cosas, sino que dentro de la literatura de ese pueblo la historiografía *está representada* por ese tipo de cosas. Entiendo que quiere decir que semejante tipo de expresión no es verdaderamente historia, sino algo que en cierto sentido se le asemeja. Mi comentario acerca de esto sería el siguiente. Una inscripción como la que hemos citado expresa una manera de pensar que ningún historiador moderno calificaría de historia, porque, en primer lugar, carece de la naturaleza de lo científico: no es, en efecto, un intento de responder a una cuestión cuya respuesta el escritor comience por ignorar; simplemente se trata del relato de algo que el escritor conoce como un hecho. Pero en segundo lugar, el hecho relatado no es de actos humanos, sino de actos divinos. Claro está que tales actos divinos se resuelven en actos humanos, pero se les concibe ante todo no como acciones del hombre, sino como acciones de los dioses,

y en cuanto eso es así, la idea expresada no es histórica respecto a su objeto, de donde resulta que tampoco es histórica respecto a su método, ya que no hay interpretación alguna de testimonios ni, por otra parte, es histórica respecto a su valor, puesto que no se advierte que su meta consista en alcanzar un autoconocimiento humano. El conocimiento alcanzado en un relato de esa índole no es, por lo menos no lo es primariamente, un conocer humano acerca del hombre, sino un conocer humano acerca de los dioses.

Desde el punto de vista del autor, pues, la inscripción transcrita no es lo que nosotros llamamos un texto histórico. El escritor no escribía historia, escribía religión. Sin embargo, desde nuestro punto de vista esa misma inscripción puede utilizarse como un testimonio histórico, puesto que un historiador moderno, atento a las *res gestae* humanas, puede interpretarla como testimonio de las acciones llevadas a cabo por Mesilim y Ush y por sus súbditos. Pero es que, por así decirlo, sólo adquiere póstumamente su carácter de testimonio histórico, en virtud de nuestra actitud histórica respecto a ella, a la manera en que los pedernales prehistóricos o la cerámica romana adquieren el carácter póstumo de testimonios históricos, no porque quienes fabricaron esos pedernales y cerámica pensaron que eran testimonios históricos, sino porque *nosotros* los tomamos como tales.

Los antiguos sumerios no dejaron tras de ellos nada que podamos calificar de historia. Si por acaso tuvieron algo así como una conciencia histórica, no dejaron de ella constancia alguna. Podremos afirmar que necesariamente la tuvieron, porque, para nosotros, la conciencia histórica es un rasgo tan verdadero y tan general de la vida que no comprendemos cómo puede faltarle a nadie; pero la verdad de semejante afirmación es muy dudosa. Si nos atenemos a los hechos, tal como se revelan documentalmente, me parece que debemos pensar que la conciencia histórica de los antiguos sumerios es lo que llaman los científicos una entidad

oculta, algo que las reglas del método científico nos impide considerar en atención al principio de la Navaja de Occam, a saber: que *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*.

Hace 4000 años, pues, nuestros precursores en la civilización no poseían lo que nosotros llamamos la idea de la historia. Esto, hasta donde nos es dado verlo, no era porque tuviesen la cosa en sí y no hubiesen reflexionado sobre ella. Era porque no tenían la cosa en sí. La historia no existía. Existía, en su lugar, algo que en cierta manera se asemejaba a lo que nosotros llamamos historia, pero difería de lo que llamamos historia en las cuatro características que hemos identificado en la historia tal como existe hoy día.

La historia tal como existe hoy día, pues, ha surgido en los últimos 4000 años en las regiones del Asia occidental y en Europa. ¿Cómo aconteció esto? ¿Cuáles son las etapas que ha recorrido esa cosa llamada historia para llegar a existir? Tal es la cuestión cuya respuesta, un tanto escueta y sumaria, se ofrece en las partes I a IV de este libro.

Primera parte

LA HISTORIOGRAFÍA GRECORROMANA

---

§ 1. Historia teocrática y mito

¿Cuáles fueron los pasos y las etapas que, para llegar a existir, ha recorrido la moderna idea europea de la historia? Puesto que a mi parecer ninguna de esas etapas ocurrieron fuera de la región del Mediterráneo, es decir, fuera de Europa, del Cercano Oriente desde el Mediterráneo hasta Mesopotamia, y de las costas septentrionales del África, nada debo decir acerca del pensamiento histórico en China ni en otra parte alguna del mundo, salvo de la región que he mencionado.

He citado un ejemplo de historia antigua de Mesopotamia, empleando un documento de cerca de 2500 años a. C. Dije historia, mas debí decir mejor cuasihistoria, porque, según ya indiqué, el pensamiento contenido en ese documento se asemeja a lo que llamamos historia en cuanto contiene afirmaciones sobre el pasado; pero se diferencia de ello, primero, en cuanto esas afirmaciones no son respuestas a unas preguntas, no son los frutos de una investigación, sino meras afirmaciones de lo que ya sabe el escritor; y segundo, en cuanto los actos registrados no son humanos, sino que son, en primera instancia por lo menos, actos

divinos. A los dioses se les concibe en analogía con los soberanos humanos, como dirigiendo los actos de los reyes y jefes, según éstos dirigen los actos de sus subordinados humanos. El sistema jerárquico de gobierno se continúa hacia arriba por una especie de transposición. En vez de la serie: súbdito, funcionario menor, alto funcionario y rey, tenemos la serie: súbdito, funcionario menor, alto funcionario, rey y dios. Y la cuestión de saber si el rey y el dios se distinguen con nitidez, de tal manera que el dios sea concebido como la cabeza verdadera de la comunidad y el rey como su criado, o bien si el rey y el dios quedan más o menos identificados, concibiéndose al rey como una encarnación del dios o en todo caso de algún modo divino y no puramente humano, es una cuestión que podemos dejar de lado, porque cualquiera que sea la respuesta, el resultado será que el gobierno queda concebido teocráticamente.

A la historia de este tipo propongo llamar *historia teocrática*, en cuya designación la palabra «historia» no significa eso propiamente dicho, a saber: historia científica, sino que significa el relato de hechos conocidos para la información de personas que los desconocen, pero que, en cuanto creyentes en el dios de que se trata, deben conocer los actos por los cuales el dios se ha manifestado.

Existe otro tipo de cuasihistoria, de la cual encontramos también ejemplos en la literatura mesopotámica; me refiero al *mito*. Si bien la historia teocrática no es primariamente historia de actos humanos, no es menos cierto que se ocupa de ellos en el sentido de que los personajes divinos del relato son los gobernantes sobrehumanos de las sociedades humanas, cuyos actos, por lo tanto, son actos que en parte se realizan en esas sociedades y en parte a través de ellas. En la historia teocrática la humanidad no es un agente, sino que es parcialmente un instrumento y parcialmente un paciente de la acción que se registra. Pero, además, estas acciones se las piensa como situadas dentro de una serie tem-

poral, como acaecidas en ciertas fechas del pasado. El mito, por lo contrario, no se ocupa de actos humanos: el elemento humano ha sido completamente eliminado y sólo quedan dioses como personajes del cuento; y las acciones divinas registradas por el mito no son sucesos fechados en el pasado, porque si bien se conciben como acaecimientos pasados, se trata de un pasado sin fechas que es tan remoto que nadie sabe cuándo ocurrió. Es un pasado fuera de toda cuenta de tiempo al que se le llama «el principio de las cosas». De aquí resulta que cuando un mito reviste lo que al parecer es una forma temporal, en cuanto narra sucesos que se siguen los unos a los otros en un orden definido, tal forma no es temporal en un sentido estricto, sino que es cuasitemporal. En efecto, el narrador emplea a manera de metáfora el lenguaje propio de la sucesión temporal para expresar relaciones que en realidad no concibe como temporales. El asunto que así se expresa míticamente en el lenguaje de la sucesión temporal es, en términos propiamente míticos, las relaciones entre varios dioses o varios elementos de la naturaleza divina. De aquí que lo propiamente mítico siempre sea, en índole, *teogonía*.

Como ejemplo, consideremos en sus lineamientos generales el poema babilónico *sobre la creación*. Esta obra nos ha llegado en un texto del siglo VII a.C.; pero en él se declara, sin duda con verdad, que es una copia de textos mucho más antiguos que con toda probabilidad se remontan a la misma época del documento que citamos antes.

«El poema empieza en el origen de todas las cosas. Nada existe aún, ni siquiera los dioses. De esta nada surgen los principios cósmicos *Apsu*, agua fresca, y *Tiamat*, agua salada». El primer paso en la teogonía es el nacimiento de *Mummu*, el primogénito de Apsu y Tiamat. «Los dioses aumentan y se multiplican; más tarde se muestran rebeldes contra esa divina (y original) terna, y Apsu decide destruirlos… Sin embargo, el sabio *Ea* triunfa por medios mágicos. Empleando un poderoso hechizo sobre las

aguas, el elemento de Apsu, sume a su ancestro en un profundo sueño», y hace prisionero a Mummu. Tiamat, entonces, «medita vengar a los conquistados. Contrae matrimonio con Qingu, lo hace jefe supremo de sus ejércitos y confía a su cuidado las tablillas del destino». Ea, adivinando los propósitos de Tiamat, los revela al antiguo dios Anshar. Al principio Tiamat triunfa contra esa coalición, pero en ese momento surge Marduk, quien reta a Tiamat a singular combate, la vence dándole muerte, abre su cuerpo en dos «como a un pez» y de una mitad hace los cielos, en donde coloca las estrellas, y de la otra mitad hace la tierra. De la sangre de Marduk se hace el hombre.[1]

Estas dos formas o maneras de cuasihistoria, historia teocrática y mito, predominaron en el Cercano Oriente hasta el surgimiento de Grecia. Así, la Piedra Moabita (siglo IX a. C.) es un ejemplo perfecto de historia teocrática que sirve para mostrar que hubo poco cambio en ese tipo de pensamiento durante uno o dos milenios:

> Yo soy Mesha, el hijo de Kemosh, rey de Moab. Mi padre fue rey de Moab durante treinta años y después de mi padre yo fui el rey. Y yo edifiqué este alto-lugar para Kemosh, porque me salvó de mi ruina y me hizo triunfar sobre mis enemigos.
>
> Omri, rey de Israel, fue el opresor de Moab durante largo tiempo, porque Kemosh estaba encolerizado contra su país. Su hijo lo sucedió, y él también dijo: «Oprimiré a Moab». Esto lo dijo en mis días, y yo triunfé sobre él y su casa, e Israel pereció para siempre.
>
> Y Omri se posesionó de la tierra de Mehedeba y vivió allí durante su vida y la mitad de la vida de sus hijos, cuarenta años; pero Kemosh nos la devolvió en mis tiempos.

O bien esta otra cita del relato, puesto en boca de Esar-Haddon, rey de Nínive a principios del siglo VII a. C., de su campaña dirigida contra los enemigos que habían matado a su padre Senaquerib:

> El temor a los grandes dioses, mis señores, acarreó su ruina. Al escuchar el tumulto de mi batalla terrible se pusieron fuera de sí. La diosa Ishtar, diosa de las

> batallas y de las peleas, ella que ama mi sacerdocio, permaneció a mi lado y deshizo su línea. Rompió su línea de batalla, y en su asamblea dijeron: «Es nuestro rey».[2]

Las escrituras de los hebreos contienen a la vez mucha historia teocrática y mucho mito. Desde el punto de vista que he adoptado para considerar estas antiguas literaturas, los elementos de cuasihistoria en el Antiguo Testamento no difieren grandemente de los correspondientes elementos en las literaturas de Mesopotamia y Egipto. La diferencia principal consiste en que mientras el elemento teocrático en estas otras literaturas es en su mayor parte de carácter particularista, en la literatura hebrea tiende a ser universalista. Quiero decir que los dioses cuyas hazañas se registran en aquellas otras literaturas son considerados, en términos generales, como los jefes divinos de sociedades particulares. El dios de los hebreos, en cambio, es considerado, ciertamente, como el jefe divino de la comunidad hebrea; pero bajo la influencia del movimiento «profético», es decir, aproximadamente desde la mitad del siglo VIII en adelante, se vino a conceptuarlo más y más como el jefe divino de toda la humanidad y, por lo tanto, ya no se esperaba de él que protegiera los intereses hebreos en oposición a los intereses de otras sociedades particulares, sino que se esperaba que los tratase de acuerdo con sus méritos, y lo mismo tocante a las otras sociedades individuales. Y esta tendencia de alejamiento respecto del particularismo orientada hacia un universalismo no sólo afectó la historia teocrática de los hebreos, sino que también influyó en su mitología. A diferencia de la leyenda babilónica de la creación, la leyenda hebrea es un intento no por cierto demasiado bien hilado (puesto que no habrá niño, me imagino, que no haga a sus mayores la pregunta sin respuesta posible: ¿quién fue la esposa de Caín?), pero de todos modos un intento de dar razón no sólo del origen del hombre en general, sino del origen de los diversos pueblos en que se dividía la humanidad, según las noticias que sobre ello tenían los autores de la leyenda. En verdad casi podría afirmarse que la peculiaridad de

la leyenda hebrea comparada con la babilónica estriba en que sustituye la teogonía por la etnogonía.

§ 2. La creación de la historia científica por Heródoto

En comparación de todo eso, las obras de los historiadores griegos, tal como las poseemos en detalle en los trabajos de los escritores del siglo V, Heródoto y Tucídides, nos abren un mundo nuevo. Los griegos tuvieron clara conciencia, tanto de que la historia es o puede ser una ciencia, como de que se refiere a los actos humanos. La historia escrita por los griegos no es leyenda, es investigación; es un intento de dar respuesta a preguntas bien definidas acerca de asuntos que confesadamente se ignoran; no es historia teocrática, es humanista; los asuntos que investiga no son τὰ θεῖα son τὰ ἀνθρώπινα. Pero, además, no es historia mítica: los acontecimientos averiguados no son acontecimientos acaecidos en un pasado sin fechas, en el principio de las cosas, son acaecidos en un pasado fechado, es decir, hace un cierto número de años.

Esto no quiere decir que lo legendario, ya en forma de historia teocrática, ya en forma de mito, fue extraño a la mente griega. La obra de Homero no es investigación, sino leyenda, y en buena parte leyenda teocrática. En Homero los dioses comparecen para intervenir en los asuntos humanos de un modo que no difiere mucho de la manera en que aparecen en las historias teocráticas del Cercano Oriente. También Hesíodo nos proporciona un ejemplo del mito. Tampoco hemos querido insinuar que semejantes elementos legendarios, teocráticos y míticos falten del todo en las obras clásicas de los historiadores del siglo V. F. M. Cornford, en su *Thucydides Mythistoricus* (Londres, 1907), llamó la atención, con mucha justicia, sobre la existencia

de tales elementos hasta en el ecuánime y científico Tucídides, y en Heródoto elementos de esa naturaleza son notoriamente frecuentes. Pero lo que es extraordinario en los griegos no es la circunstancia de que su pensar histórico contenga cierto residuo de elementos que tenemos que llamar no históricos; lo extraordinario es que junto a ese residuo encontremos elementos de lo que nosotros llamamos historia.

Las cuatro características de la historia que enumeré en la introducción fueron: *a)* que es científica, o sea, que comienza por hacer preguntas, mientras que el escritor de leyendas empieza por saber algo y relata lo que ya sabe; *b)* que es humanística, es decir, que plantea preguntas acerca de cosas hechas por los hombres en un tiempo preciso en el pasado; *c)* que es racional, o sea, que las respuestas que ofrece a sus preguntas tienen ciertos fundamentos, a saber: se aducen testimonios, y *d)* que es una instancia de autorrevelación, es decir, que existe con el fin de decirle al hombre lo que es el hombre, diciéndole lo que el hombre ha hecho. Ahora bien, la primera, segunda y cuarta de esas características claramente concurren en Heródoto. En efecto: I) El hecho de que la historia en cuanto ciencia es una invención griega es algo que se acusa en el nombre mismo: «Historia» es una palabra griega que quiere decir investigación o inquisición. El empleo por Heródoto de esa palabra en el título de su obra señala, pues, una «revolución literaria» (según ha dicho Croiset, el historiador de la literatura griega).[3] Los escritores anteriores habían sido λογογράφοι, es decir, narradores de cuentos comúnmente conocidos; pero «el historiador», dicen How y Wells, «se pone a "averiguar" la verdad». Fue, por consiguiente, el empleo de aquella palabra, y sus implicaciones, lo que justifica para Heródoto el título de padre de la historia. La conversión del relato mítico en ciencia histórica no responde a algo ya inscrito en la mente griega; se trata de una invención del siglo V, y fue Heródoto el hombre que la inventó. II) Es igualmente obvio que, para

Heródoto, la historia era humanística y no mítica o teocrática. Claramente afirma en el prefacio que su propósito es contar las hazañas de los hombres. III) La finalidad que perseguía, según él mismo dice, fue que esas hazañas no cayeran en olvido de la posteridad. En esta declaración tenemos la cuarta característica de mi definición de la historia, o sea, que la historia contribuye al conocimiento de lo humano. Muy especialmente, así lo advierte Heródoto, la historia exhibe al hombre como un agente racional, es decir, que su función es en parte descubrir lo que el hombre ha hecho y en parte por qué lo ha hecho (δἰ ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν). Heródoto, en efecto, no reduce su atención a los simples acontecimientos; los considera humanísticamente en cuanto actos de seres humanos que tuvieron sus motivos para obrar del modo en que obraron; motivos que no son ajenos al interés del historiador.

Los tres puntos que hemos señalado también aparecen en el prefacio de la obra de Tucídides, que, obviamente, fue escrito con vista al prefacio de Heródoto. Tucídides, que escribía ático y no jonio, no usa, claro está, la palabra ἱστορίη, pero alude a ella en otros términos. En efecto, para hacer constar que no es un logógrafo, sino un hombre de ciencia, es decir, alguien que se plantea problemas en vez de repetir leyendas, Tucídides defiende el tema de su elección, alegando que los acontecimientos anteriores a la guerra del Peloponeso no pueden comprobarse con certidumbre —σαφῶς μὲν εὑρεῖν ἀδύνατά ᾖν—. Subraya los propósitos humanísticos y la función autorreveladora de la historia, empleando términos inspirados en sus predecesores. Tucídides, por otra parte, supera a Heródoto en un sentido, y es que Heródoto no hace tema expreso de la cuestión de los testimonios (la tercera característica que hemos señalado a la historia), dejando al lector que averigüe lo que acerca de ellos pensó por implicación de sus escritos, en tanto que Tucídides explícitamente afirma que la investigación histórica descansa en ellos, ἐκ

τεκμηρίων σκοποῦντί μοι («cuando considero a la luz de los testimonios»). Por lo que se refiere a la opinión que tuvieron estos hombres acerca de la naturaleza de los testimonios y del modo en que un historiador los interpreta, es asunto sobre el cual volveré en el § 5.

§ 3. Tendencia antihistórica del pensamiento griego

Por lo pronto quiero hacer notar lo extraordinario que fue la creación de la historia científica por Heródoto, porque se trata de un griego antiguo, y lo cierto es que, en términos generales, el pensamiento antiguo de los griegos muestra una tendencia muy marcada, no sólo incompatible con el desarrollo del pensamiento histórico, sino que fundada, por así decirlo, en una metafísica rigurosamente antihistórica. La historia, en efecto, es una ciencia del obrar humano; el objeto que el historiador considera es cuanto han hecho los hombres en el pasado, actos que pertenecen a un mundo cambiante, a un mundo en que las cosas llegan a su fin y dejan de existir. Ahora bien, según el parecer de la metafísica griega predominante, las cosas de esa índole no debían poderse conocer y, por lo tanto, la historia tenía que ser imposible.

La misma dificultad encontraban los griegos en el mundo de la naturaleza, porque era un mundo del mismo tipo. Si todo cambia en el mundo, preguntaban, ¿qué hay en él que pueda asir la mente? Creían de fijo que para ser posible un conocimiento verdadero era preciso que el objeto fuese permanente, ya que tenía que tener alguna característica propia y, por lo tanto, no podía contener en sí el germen de su propia destrucción. Si una cosa era cognoscible es porque era determinable; pero para ser determinable precisaba que fuera tan cabal y exclusivamente sí

misma que ningún cambio interno ni ninguna fuerza exterior pudieran convertirla en otra cosa. El pensamiento griego alcanzó su primer triunfo cuando descubrió en los objetos propios del conocimiento matemático algo que satisfacía esas condiciones. Un barrote de fierro puede doblarse en forma curva; la superficie plana del agua puede quebrarse en ondas; pero la línea recta y la superficie plana, tal como de ellas piensa el matemático, son objetos eternos e inmutables en sus características.

Desarrollando estas nociones, el pensamiento griego elaboró una distinción entre dos tipos de pensar, a saber: el conocimiento propiamente dicho (ἐπιστήμη) y lo que traducimos por «opinión», δόξα. La opinión es el semiconocimiento empírico que tenemos de las cuestiones de hecho que están en perpetuo cambio. Es nuestro transitorio saber de las pasajeras realidades del mundo; por eso, sólo es válido para el momento de su propia duración; para el aquí y el ahora, y es un saber inmediato, sin fundamento de razón e incapaz de demostrarse. El verdadero conocimiento, por lo contrario, tiene validez no solamente aquí y ahora, sino en todas partes y siempre; está fundado en razón demostrable y, por lo tanto, es capaz de enfrentarse y vencer al error con las armas de la crítica dialéctica.

Es así, entonces, que para los griegos los procesos solamente podían conocerse en la medida en que se les percibía, y tal conocimiento nunca podía ser demostrativo. Una posición extrema de esta manera de ver la encontramos en los eleáticos que, abusando del arma dialéctica, sólo válida contra el error en la esfera del conocimiento propiamente dicho, querían probar que el cambio no existe y que las «opiniones» que tenemos acerca de lo cambiante no son en verdad opiniones, sino puras ilusiones. Platón rechazó esa doctrina y vio en el mundo del cambio algo ininteligible, ciertamente, pero real en cuanto perceptible; algo intermedio entre la nulidad con que los eleáticos lo habían identificado y la plena realidad e inteligibilidad de lo eterno. Tenien-

do por base una teoría semejante, la historia resultaba imposible, porque la historia debe necesariamente tener estas dos características: primero, es preciso que se ocupe de lo transitorio, y segundo, tiene que ser científica o demostrativa. Mas, como según esta teoría lo transitorio no puede conocerse demostrativamente, lo transitorio no puede ser el objeto de una ciencia; solamente puede ser materia de αΐσθησις, de percepción, mediante la cual la sensibilidad humana capta el momento transitorio en su fugacidad. Y es esencial para la visión griega que esta percepción momentánea sensorial de las cosas momentáneas cambiantes no pueda ser una ciencia, ni la base de una ciencia.

§ 4. La naturaleza y el valor de la historia según la concepción griega

El ardor con que los griegos persiguieron el ideal de un objeto del conocimiento que fuese inmutable y eterno puede engañarnos fácilmente respecto al interés que tuvieron en la historia. Puede conducirnos a creer, si no los leemos con atención, que la historia no les interesaba, del mismo modo que el ataque lanzado por Platón contra los poetas puede ser interpretado por un lector poco inteligente como si Platón estuviese reñido con la poesía.

Para evitar semejantes descarríos es preciso recordar que ningún escritor o pensador de mérito pierde su tiempo atacando un espantapájaros. Una polémica vigorosa contra cualquier doctrina es señal infalible de que tal doctrina es un elemento importante en el ambiente del escritor y aun de que ejerce en él una atracción poderosa. El anhelo por parte de los griegos de alcanzar lo eterno, vehemente como en efecto lo fue, se debe precisamente a que los griegos poseían un sentimiento particularmente vívido de lo temporal. Vivían en una época en que la historia se movía

con extraordinaria rapidez, y en un país donde los terremotos y la erosión mudaban la faz de la tierra con una violencia difícil de experimentar en otra parte. Veían la naturaleza como un espectáculo de cambios incesantes, y a la vida humana como algo que cambiaba con más violencia que cualquier otra cosa. A diferencia de las civilizaciones china y medieval europea, cuyas concepciones de la sociedad humana estaban enraizadas en la esperanza de mantener inmutables los rasgos esenciales de sus estructuras, los griegos se hicieron el propósito de enfrentarse y reconciliarse con el hecho de que una tal permanencia es imposible. Semejante aceptación de la necesidad del cambio en los asuntos humanos dotó a los griegos de una sensibilidad aguda para lo histórico.

Sabiendo que en la vida nada persiste inmutable, se les convirtió en hábito preguntar cuáles habían sido, precisamente, esos cambios que debieron acaecer, según sabían, para que el presente existiera. De esta suerte, su conciencia de lo histórico no fue conciencia de una secular tradición que modelara la vida de una generación tras otra según un patrón uniforme, sino que era conciencia de violenta περιπέτειαι, cambios catastróficos de un estado de cosas a su opuesto, de la pequeñez a la grandeza, de la soberbia a la degradación, de la dicha a la infelicidad. De este modo, en efecto, interpretaron en el drama el carácter general de la vida humana, y de ese modo fue como relataron sus particularidades en la historia. Lo único que se le ocurrió decir a un griego sagaz y observador como Heródoto acerca del poder divino ordenador del discurso histórico fue que es φθονερὸν καὶ ταραχῶδες, es decir, que gusta de trastornar y desordenar las cosas. Pero Heródoto no hacía sino repetir (I. 32) lo que todo griego sabía: que el poder de Zeus se manifiesta en el rayo, el de Poseidón en el terremoto, el de Apolo en la pestilencia, y el de Afrodita en las pasiones que pudieron arruinar de un golpe el orgullo de Fedra y la castidad de Hipólito.

Es cierto que esos cambios catastróficos de la condición de la vida humana, que para los griegos constituían el tema propio de la historia, resultaban ininteligibles. No eran asunto para una ἐπιστήμη, no eran materia de un conocimiento científico demostrativo. Pero a pesar de eso la historia tenía un valor bien definido para los griegos. Platón mismo afirmó[4] que la recta opinión (que es ese seudoconocimiento que da la percepción acerca de las cosas cambiables) no era menos útil para la conducta humana que el conocimiento científico; y los poetas se mantuvieron en su posición tradicional dentro de la vida griega como los maestros de ciertos principios sólidos, al mostrar que en el plan general de los cambios ciertos antecedentes conducían normalmente a ciertas consecuencias, y, notoriamente, que el exceso en cierta dirección conducía a un cambio violento en la dirección opuesta. A qué razón se debía eso, era algo que no sabían; pero creían que así lo revelaba la observación; creían que los muy ricos o muy poderosos estaban, por eso mismo, especialmente amenazados por el peligro de verse reducidos a extrema pobreza o a impotencia. Pero no veamos aquí una teoría de causación; la noción griega no se asemeja a la de la ciencia inductiva del siglo XVII con su fundamento metafísico en el axioma de causa y efecto. La riqueza de Creso no es la causa de su ruina, es simplemente un síntoma, visible para el observador inteligente, de que algo acontece en el ritmo de su vida que probablemente conduzca a su caída. Menos aún debe suponerse que la caída es un castigo por algo que, dentro de un sentido moral inteligible, pudiera llamarse un delito. Cuando Amasis, según Heródoto (III. 43), rompió su alianza con Polícrates, lo hizo simplemente por el hecho de que Polícrates había alcanzado demasiada prosperidad: el péndulo había oscilado demasiado en una dirección y probablemente oscilaría a igual distancia en la dirección opuesta. Tales ejemplos tienen un valor para la persona que sabe beneficiarse de ellos, porque voluntariamente puede detener semejantes oscila-

ciones en su vida antes de que lleguen al punto de peligro, poniendo un límite a su ambición de poder y riqueza en lugar de permitirse el exceso. Es así, pues, como la historia tiene su valor: sus enseñanzas son útiles para la vida humana, simplemente porque el ritmo de sus cambios puede repetirse, o sea, que antecedentes semejantes conducen a consecuencias semejantes. Es conveniente recordar la historia de los acontecimientos notables, porque sirve para juicios de pronóstico, no demostrables, pero sí probables; juicios que afirman no lo que acontecerá, pero sí lo que es fácil que acontezca, al indicar los momentos de peligro en los procesos rítmicos.

Esta concepción de la historia es lo más opuesto a un determinismo, porque los griegos consideraban el discurrir histórico como flexible y abierto a saludables modificaciones que podía introducir una voluntad humana bien dirigida. Nada de cuanto acontece es inevitable. Una persona que esté a punto de verse envuelta en una tragedia se ve abrumada por las circunstancias, precisamente porque es demasiado ciega para percibir el peligro. Si pudiera verlo, podría evitarlo. Los griegos, pues, tenían un sentido enérgico y en verdad ingenuo de la capacidad del hombre para controlar su destino, y consideraban que esa capacidad no reconocía más límites que los del conocimiento en que se fundaba. Desde este punto de vista griego, el hado que preside la vida humana es un poder de destrucción, sólo porque el hombre es ciego a su mecanismo. Concediendo que tal mecanismo lo elude, el hombre puede, no obstante, formarse opiniones rectas acerca de él, y en la medida en que logra tener esas opiniones está en la posibilidad de situarse donde los golpes del destino no lo alcancen.

Mas, por otra parte, valiosas y todo las enseñanzas de la historia, su valor está limitado por la ininteligibilidad de su contenido. Por eso Aristóteles dijo[5] que la poesía es más científica que la historia, ya que la historia no pasa de ser una simple colección

de hechos empíricos, mientras que la poesía saca de tales hechos un juicio universal. La historia nos dice que Creso y Polícrates cayeron; la poesía, según la idea que de ella tiene Aristóteles, no se queda en estas afirmaciones particulares, sino que se alza al juicio universal de que todo hombre rico, en cuanto tal, cae. Aun esto, según el parecer de Aristóteles, sólo es un juicio científico parcial, porque nadie puede decir por qué los hombres ricos tienen que caer. En este caso el universal no puede ser demostrado silogísticamente; pero se acerca a la condición de un verdadero universal, porque podemos emplearlo como premisa mayor de un nuevo silogismo al aplicar esta generalización a nuevos casos. Resulta, entonces, que para Aristóteles la poesía es la esencia destilada de la enseñanza de la historia. En la poesía las lecciones de la historia no se hacen más inteligibles y siguen siendo indemostrables y, por lo tanto, puramente probables; pero se hacen mucho más compendiosas y por eso mismo más útiles.

Fue así como los griegos concibieron la naturaleza y el valor de la historia. Dada su actitud filosófica general era imposible que la concibieran como científica. En el fondo, no podían menos de considerarla no como ciencia, sino como un puro agregado de percepciones. ¿Cómo, entonces, concibieron el testimonio histórico? La respuesta es que, de acuerdo con su modo de ver, identificaron el testimonio histórico con los informes que acerca de los hechos daban los testigos de vista de esos hechos. El testimonio consiste, pues, en los relatos de esos testigos, y el método histórico consiste en saber aprovecharlos.

§ 5. El método histórico griego y sus limitaciones

No cabe duda que Heródoto concibió el testimonio y el método histórico de la manera que acabamos de puntualizar. Pero esto no quiere decir que ingenuamente diera fe a todo cuanto le decía un testigo de vista. Por el contrario, en la práctica se nos revela como altamente crítico respecto a semejantes relatos. En esto Heródoto es típicamente griego. En términos generales los griegos eran duchos en materia de procedimientos judiciales, y un griego no tropezaría con dificultades al aplicar a los testimonios históricos el mismo tipo de crítica que por costumbre emplearía tratándose de testigos judiciales. Las obras de Heródoto o de Tucídides dependen casi totalmente del dicho de testigos de vista con quienes el historiador tuvo contacto personal, y su habilidad como investigador consistía en el hecho de que debió examinar al testigo hasta lograr que en su mente surgiera una visión histórica de los acontecimientos pasados mucho más rica y coherente que la visión que habría podido ofrecer por su cuenta. El resultado de semejante proceso era plantar por primera vez en la mente del testigo un conocimiento auténtico de los sucesos pasados que había presenciado, pero de los cuales hasta entonces sólo tenía δόξα, mas no ἐπιστήμη.

Esta concepción del modo en que el historiador griego obtenía su material es muy distinta a la manera en que un historiador moderno usa relatos impresos. En lugar de la credulidad por parte del testigo acerca de que su recuerdo *prima facie* se plegaba a los hechos, podía surgir en su mente un recuerdo depurado y crítico, gracias a la prueba de preguntas tales como: ¿Estás seguro de recordar que así aconteció? ¿No te estás contradiciendo con lo que afirmaste ayer? ¿Cómo reconcilias tu versión del suceso con la versión diferente de Fulano o Zutano? Este método, en el empleo de testimonios de vista, es sin duda el método que explica la extraordinaria solidez y congruencia de los relatos acerca de la Grecia del siglo V que escribieron Heródoto y Tucídides.

En verdad, los historiadores de esa época no tenían a mano ningún otro método merecedor de llamarse científico; pero lo cierto es que adolecía de tres limitaciones:

Primera limitación: inevitablemente restringía el horizonte de la perspectiva histórica. El historiador moderno sabe que si no fuera por incapacidad personal, podría convertirse en el intérprete de la totalidad del pasado humano; pero cualquiera que haya sido el sentir de los historiadores griegos acerca de la noción platónica del filósofo como espectador de todos los tiempos, es seguro que nunca soñaron en aplicar esa idea a sí mismos. Su método les impedía ir más allá del alcance de la memoria individual, porque la única fuente que podían examinar críticamente era el testigo de vista con quien pudieran conversar cara a cara. Es cierto que narran sucesos pertenecientes a un pasado más remoto; pero tan pronto como los escritos históricos de los griegos intentan trasponer el límite de su método, se convierten en algo mucho más débil y precario. Por ejemplo, no debemos engañarnos pensando que tiene valor científico cuanto nos dicen Heródoto acerca del siglo VI y Tucídides acerca de acontecimientos anteriores a la *pentecontaetia*. Desde nuestro punto de vista a lo siglo XX, estos relatos más antiguos en Heródoto y Tucídides son muy interesantes; pero son pura logografía y no ciencia. Se trata de tradiciones de las cuales el autor se hace vocero sin que haya podido elevarlas al nivel de historia, porque no pudo pasarlas por el crisol del único método a su disposición. Sin embargo, es bueno advertir que el contraste que aparece en Heródoto y Tucídides entre la inseguridad de cuanto dicen acerca de sucesos fuera del alcance de la memoria y la precisión crítica de cuanto cae dentro de ese límite es una señal no del fracaso de la historiografía del siglo V, sino de su éxito. Lo esencial en Heródoto y Tucídides no es que el pasado remoto esté situado para ellos fuera del campo de la historia científica, sino que el pasado inmediato esté dentro de ese campo. Significa, en efecto, que la

historia científica ha sido inventada. Su esfera es todavía estrecha; pero dentro de ella se despliega con seguridad. Es más: semejante estrechez no importaba mucho para los griegos, porque la extraordinaria rapidez con que se desarrollaba y cambiaba su propia civilización les ofrecía abundante material de primera mano dentro de los confines marcados por su método; y por esa misma razón pudieron producir obras históricas de primera clase, sin necesidad de sentir, como de hecho nunca sintieron, curiosidad viva por el pasado remoto.

Segunda limitación: el método del historiador griego le impide elegir su tema. No puede, como Gibbon, comenzar por el deseo de escribir una gran obra histórica y después preguntarse sobre qué cosa debe escribir. Lo único sobre lo cual puede escribir son los sucesos que han acontecido dentro del alcance de la memoria de personas con quienes el historiador pueda tener contacto personal. En vez de que el historiador elija su tema, el tema elige al historiador. Quiero decir que sólo se escribe historia porque han acontecido cosas memorables que requieren un cronista entre los contemporáneos de las personas que las presenciaron. Puede decirse que en la antigua Grecia no hubo historiadores en el mismo sentido en que hubo artistas y filósofos: no había personas que dedicaban sus vidas al estudio de la historia; el historiador sólo era el autobiógrafo de su generación, y la autobiografía no es una profesión.

Tercera limitación: el método histórico de los griegos impedía la reunión de varias historias particulares para formar una historia general. Hoy día pensamos en las monografías sobre varios asuntos como formando idealmente partes de una historia universal, de tal suerte que si sus temas están bien elegidos y su extensión y tratamiento están cuidadosamente medidos, pueden servir como capítulos de una sola obra histórica. Justamente así entendió un escritor como Grote el relato, precisamente, de las guerras pérsicas y del Peloponeso de Heródoto y Tucídides, res-

pectivamente. Pero si cualquier historia dada es la autobiografía de una generación, no puede ya reescribirse cuando esa generación ha pasado, porque los testimonios en que descansa han desaparecido. El trabajo que un contemporáneo emprendió a base de esos testimonios no puede, por lo tanto, mejorarse ni criticarse, y tampoco puede incorporarse a una totalidad más amplia, porque es como una obra de arte, es decir, algo que tiene la unicidad e individualidad de una estatua o de un poema. La obra de Tucídides es κτῆμα ἐς αἰεί, la de Heródoto fue escrita para salvar del olvido las hazañas gloriosas de los hombres, precisamente porque cuando sus generaciones hubieran desaparecido semejantes tareas no podrían ya emprenderse. Para ellos, el intento de escribir de nuevo sus historias o de incorporarlas en una historia más amplia hubiera sido un absurdo, y por eso no concebían nada que fuese algo así como una historia de Grecia. Podía haber una historia de un complejo de sucesos bastante amplio, como la guerra pérsica o la guerra del Peloponeso; pero bajo dos condiciones. Primera, que tal complejo de sucesos formara una totalidad: tenía que tener un principio, un centro y una conclusión, como la trama de una tragedia aristotélica. Segunda, que fuera εὐσύνοπτος, como una ciudad-Estado aristotélica. Del mismo modo que Aristóteles pensaba[6] que ninguna comunidad de hombres civilizados regida por un solo gobierno podía exceder en tamaño el número de ciudadanos que pudieran estar dentro del alcance de la voz de un heraldo, limitando así por un hecho puramente físico las dimensiones del organismo político, así también la teoría de la historia de los griegos implica que ningún relato histórico exceda en extensión los años de la vida de un hombre, término dentro del cual solamente podían aplicarse los métodos críticos a su alcance.

§ 6. Heródoto y Tucídides

La grandeza de Heródoto resalta en el más alto relieve cuando, como padre de la historia, se le sitúa contra el fondo de las tendencias generales del pensamiento griego. De éstas, ya lo vimos, la predominante era la tendencia antihistórica en cuanto que implicaba la noción de sólo ser cognoscible lo inmutable. La historia, de esta suerte, resultaba una empresa desesperada, porque consistía en conocer algo que, transitorio, era imposible conocer. Mas ya vimos de qué modo Heródoto pudo extraer ἐπιστήμη de la δόξα de su informante, logrando alcanzar así conocimiento en un campo que los griegos creían estéril.

Su éxito nos trae a la memoria el éxito de un contemporáneo suyo, un hombre que no temió embarcarse en empresas desesperadas, ya guerreras, ya filosóficas. Sócrates, en efecto, logró que la filosofía bajara del cielo a la tierra al insistir en que lo ignoraba todo, inventando una técnica mediante la cual, valiéndose de hábiles interrogatorios, se podía generar conocimiento en la mente de otras personas tan ignorantes como él mismo. Pero ¿conocimiento de qué? Conocimiento de los asuntos humanos en particular; conocimiento, en suma, de las ideas morales que norman la conducta humana.

El paralelo entre las obras de esos dos hombres es tan claro que no vacilo en poner a Heródoto al lado de Sócrates como uno de los grandes genios innovadores del siglo V. Pero como su hazaña iba tan a contrapelo de la corriente del pensamiento griego, era natural que no sobreviviera mucho a su autor. Sócrates, al fin y al cabo, estaba en la línea directa de la tradición intelectual griega, y por eso su obra fue recogida y desarrollada por Platón y tantos otros discípulos. No le aconteció lo mismo a Heródoto; éste no tuvo continuadores.

Aun concediendo la posible objeción de que Tucídides fue quien supo prolongar dignamente la tradición de Heródoto, todavía podrá preguntarse quién la continuó después de Tucídides, y la única respuesta es que nadie. Estos gigantes del siglo V no

tuvieron en el siglo IV sucesores que puedan medianamente aproximárseles. La decadencia del arte griego a partir de las postrimerías del siglo V es innegable; pero no acarreó la decadencia de la ciencia griega. A la filosofía griega todavía le estaba reservado el advenimiento de Platón y de Aristóteles; las ciencias naturales tenían por delante una larga y esplendorosa vida. Si la historia es una ciencia, ¿a qué debe atribuirse que su destino corriera parejo con el de las artes y no con el de las ciencias? ¿Por qué escribe Platón como si jamás hubiera existido Heródoto?

La explicación estriba en que la mentalidad griega tendió a fomentar y rigorizar la dirección antihistoricista de su pensamiento. El genio de Heródoto triunfó sobre esa tendencia, pero después de Heródoto la búsqueda de objetos del conocimiento, inmutables y eternos, ahogó poco a poco la conciencia histórica e impuso el abandono de la esperanza herodotiana de alcanzar un conocimiento científico acerca de las acciones humanas del pasado.

No se trata aquí de una simple conjetura: nos es posible rastrear el fenómeno, porque el hombre en quien aconteció fue Tucídides.

La diferencia que separa la perspectiva científica de Heródoto de la de Tucídides no es menos visible que la diferencia que separa a sus estilos literarios. El estilo de Heródoto es fácil, espontáneo y convincente; el de Tucídides es áspero, artificial y repelente. Al leer a Tucídides me pregunto: ¿qué le pasa a este hombre que escribe así? Y contesto: no tenía la conciencia tranquila. Trata de justificar su afición a escribir historia convirtiéndola en algo que ya no es historia. C. N. Cochrane, en su *Thucydides and the Science of History* (Londres, 1929), ha dicho, a mi juicio con razón, que la influencia predominante en Tucídides es la influencia de la medicina hipocrática. Hipócrates no fue únicamente el padre de la medicina, fue también el padre de la psicología, y su influencia no solamente se deja sentir en ciertos momentos, como

en el caso de la descripción tucididiana de la plaga, sino también en ciertos análisis de morbosa psicología, tales como los relativos a la neurosis de guerra en general y en especial en los pasajes relativos a la revolución de Corcira y al del diálogo de los melianos.[*] Bien está que Heródoto sea el padre de la historia; Tucídides, en todo caso, es el padre de la historia psicológica.

Ahora bien, ¿qué es la historia psicológica? La historia de este tipo no es en verdad historia, sino ciencia natural de una especie peculiar. No relata hechos por los hechos mismos; su propósito principal es establecer leyes, leyes psicológicas. Pero una ley psicológica no es un acontecimiento, ni tampoco es un complejo de acontecimientos; es una regla constante que gobierna las relaciones entre acontecimientos. Me parece que todos los que conozcan a ambos autores estarán de acuerdo conmigo en que el principal interés de Heródoto está en los hechos mismos, mientras que el de Tucídides se concentra en las leyes según las cuales acontecen los hechos. Y precisamente tales leyes son unas formas eternas e inmutables, de ésas que, según la tendencia fundamental de la mentalidad griega, eran las únicas cosas susceptibles de conocimiento.

Tucídides no es el continuador de Heródoto en el pensamiento histórico; es el hombre en quien el pensamiento histórico de Heródoto fue ahogado y asfixiado bajo el peso de motivaciones antihistóricas. Esta tesis puede ilustrarse señalando un rasgo habitual del método empleado por Tucídides. Recordemos sus discursos. El hábito ha embotado nuestra susceptibilidad; pero detengámonos por un momento a considerar si es posible que un hombre bien intencionado, dotado de una auténtica sensibilidad por lo histórico, puede permitirse el empleo de semejantes arbitrios. Pensemos primero en el estilo. ¿No es, acaso, una afrenta, hablando desde el punto de vista histórico, eso de que tantos y tan diversos personajes hablen de una y la misma manera y, además, de una manera que nadie pudo haber empleado para aren-

gar tropas en vísperas de entrar en combate o para pedir merced de las vidas de los vencidos? ¿No resulta claro que semejante estilo delata una falta de interés en punto a lo que en verdad dijo tal o cual hombre en tal o cual ocasión? Pero, en segundo lugar, pensemos en el contenido de esos discursos. ¿Podemos decir, acaso, que por ahistórico que sea su estilo, de todas maneras su contenido es histórico? Esta pregunta ha recibido diversas contestaciones. Tucídides afirma, en efecto (I. 22), que procuró «apegarse lo más posible» al sentido general de lo que en realidad se dijo. Pero ¿qué tanto se apegó? El mismo Tucídides no pretende mucha fidelidad, porque añade que en los discursos dice aproximadamente lo que a su parecer era apropiado que dijeran los oradores, dadas las circunstancias del caso. Pero cuando examinamos el contexto de los discursos mismos, es difícil resistir la conclusión de que el juez para decidir acerca de lo «apropiado» a las circunstancias no es sino el propio Tucídides. Hace mucho tiempo, Grote[7] sostuvo que en el diálogo de los melianos había más imaginación que historia, y hasta ahora no he visto ningún argumento convincente en contra de esa afirmación. En esencia, los discursos no me parece que sean historia; son los comentarios de Tucídides acerca de los actos a que se refieren los oradores, o si se quiere, son la manera como Tucídides reconstruye sus motivos e intenciones. Pero aunque no se acepte esta interpretación, la circunstancia misma de que el asunto ha suscitado una controversia debe entenderse como una prueba de que los discursos de Tucídides, tanto por el estilo como por el contenido, constituyen una convención característica de un autor cuya atención no se concentra plenamente en los hechos mismos, sino que constantemente deriva hacia el sentido que pueda estar agazapado detrás de ellos, alguna verdad inmutable y eterna de la cual los hechos sólo son, hablando platónicamente, παραδείγματα o μιμήματα.

Después del siglo v a. C. la visión histórica sufrió una ampliación en la dimensión temporal. Cuando el pensamiento griego, una vez consciente de sí mismo y de su valor, se lanzó a la conquista del mundo, se embarcó en una aventura cuyo desarrollo era demasiado amplio para caber dentro de la visión de una sola generación. Sin embargo, la conciencia que había cobrado acerca de su destino le permitió alcanzar la convicción de la unidad esencial de ese desarrollo. Semejante circunstancia ayudó a los griegos a superar el particularismo que había teñido la totalidad de su historiografía antes de la época de Alejandro Magno. Según ellos la historia había sido esencialmente la historia de una unidad social particular en una época particular: i) Tuvieron conciencia de que esa unidad social particular era una entre muchas; y, en la medida en que entraba en contacto, amigable u hostil, con otras unidades, durante un espacio de tiempo dado, esas otras unidades ocupaban el escenario de la historia. Mas si tal fue la razón por la cual Heródoto nos habla de los persas, no por eso se crea que se interesó en ellos por sí mismos; para él los persas no eran sino los enemigos de los griegos, enemigos dignos y honorables, ciertamente; pero al fin y al cabo sólo eso, enemigos. ii) Tuvieron conciencia en el siglo v, y aun antes, de que existía un mundo humano, la totalidad de todas las unidades sociales particulares, al que llamaron ἡ οἰκουμένη para distinguirlo de ὁ κόσμος, el mundo natural. Pero la unidad de aquel mundo humano era para ellos tan sólo una unidad geográfica, no histórica. La conciencia de esa unidad no era conciencia histórica. Aún no existía la idea de una historia ecuménica, de una historia mundial. iii) Tuvieron conciencia de que la historia de la sociedad particular que les interesaba venía de muy atrás; pero no intentaron remontarse demasiado. Ya he dado la razón de esto. El único método auténticamente histórico que poseían, re-

cuérdese, dependía de la posibilidad de examinar de viva voz a los testigos de vista, de donde resultaba que el límite temporal de toda investigación histórica quedaba fijado por el alcance de la memoria individual.

Pero estas tres acotaciones fueron superadas durante la época llamada el periodo helenístico.

I) El síntoma provincialista de los griegos del siglo V es la distinción lingüística que hacían entre griegos y bárbaros. El siglo IV no borró esta distinción, pero la hizo menos rígida. Esto, sin embargo, no fue el resultado de una especulación; simplemente sobrevino por la práctica. En efecto, en esa época era un hecho familiar que los bárbaros pudieran hacerse griegos. Este proceso de grieguización de los bárbaros se llama en griego helenismo (ἑλληνίζειν quiere decir hablar en griego, y en un sentido más amplio, adoptar maneras y costumbres griegas), y el periodo helenístico es el periodo durante el cual las maneras y costumbres griegas fueron adoptadas por los bárbaros. De esta suerte, la conciencia histórica griega, que para Heródoto había consistido primariamente en conciencia de la hostilidad entre griegos y bárbaros (las guerras pérsicas), se convierte en conciencia de cooperación entre griegos y bárbaros, una cooperación en que los griegos se hacen cargo de la dirección y los bárbaros, al seguirla, se convierten en griegos, en herederos de la cultura griega y, por lo tanto, en herederos de la conciencia histórica griega.

II) En razón de las conquistas de Alejandro que convirtieron la οἰκουμένη, o por lo menos una gran parte de ella (la parte que incluía a todos los pueblos no griegos en que los griegos tenían interés especial), en una sola unidad política, el «mundo» se transformó en algo más que un concepto geográfico; se transformó en un concepto histórico. El imperio entero de Alejandro comulgaba en una historia única del mundo griego. En potencia, toda la οἰκουμένη participaba en esa historia. Cualquier persona medianamente educada sabía de hecho que la historia grie-

ga era una historia única que abrazaba las regiones desde el Adriático hasta el Indo y desde el Danubio hasta el Sahara. A un filósofo que meditó sobre ese hecho le fue posible extender esa misma noción a toda la οἰκουμένη: «Dice el poeta: ciudad amada de Cecrops. ¿Por qué no decís, ciudad amada de Zeus?». Esta cita, claro está, proviene de Marco Aurelio[8] que vivió en el siglo II de nuestra era; pero la idea, es decir, la idea de todo el mundo como una unidad histórica es una noción típicamente estoica, y el estoicismo es un producto típico del periodo helenístico. Fue el helenismo el creador de la historia ecuménica.

III) Pero una historia mundial no podía escribirse a base del dicho de testigos de vista contemporáneos y, por lo tanto, se sintió la necesidad de un nuevo método, a saber: la compilación. Fue necesario construir una historia de remiendos a base de materiales sacados de «autoridades», es decir, de las obras de historiadores anteriores que habían narrado historias locales en épocas determinadas. A esto llamo el método histórico de «tijeras-y-engrudo». Consiste en extraer los materiales deseados de escritores cuyos trabajos no pueden ya verificarse según principios herodotianos, porque los testigos de vista cuya cooperación solicitó el autor ya no viven. Como método, éste es, con mucho, inferior al método socrático del siglo V. No es un método del todo acrítico, porque es posible y aun necesario emplear el juicio para determinar la verdad de tal o cual afirmación de esta o aquella autoridad. Pero no puede emplearse si no se acepta que esta o aquella autoridad es, en términos generales, la de un buen historiador. En consecuencia, la historia ecuménica de la edad helenística (que incluye la edad romana) tiene por fundamento la alta estima de las obras escritas por los historiadores particularistas de la edad helénica.

En especial a la potencia y excelencia del trabajo de Heródoto y Tucídides se debe que las generaciones posteriores se formaran una idea tan viva del siglo V enriqueciendo así, hacia atrás, el al-

cance del pensamiento histórico. Del mismo modo que las realizaciones de los grandes artistas del pasado hicieron comprender a la posteridad que estilos artísticos distintos a los propios eran algo valioso, de tal suerte que surgió una generación de eruditos y diletantes en las letras y en las artes para quienes la conservación y el gozo del arte clásico era un fin en sí mismo, así también surgieron historiadores de un nuevo tipo que podían sentirse, en la imaginación, contemporáneos de Heródoto y Tucídides, sin por eso dejar de ser hombres de su día capaces de comparar su época con el pasado. A ese pasado los historiadores helenísticos podían sentirlo como propio, y así fue como se hizo posible escribir un nuevo tipo de historia cuya unidad dramática podía alcanzar cualquier extensión, con tal de que el historiador pudiera reunir los materiales y fuera capaz de tejerlos en un relato único.

§ 8. Polibio

En Polibio encontramos la idea de esa nueva clase de historia plenamente desarrollada. Como todo verdadero historiador, Polibio tiene un tema bien definido; tiene un cuento que quiere contar, un cuento de cosas notables y memorables, a saber: la conquista del mundo por Roma; pero Polibio da principio a su relato en una época situada más de 150 años antes del tiempo en que escribe. De esta manera su campo de inspección comprende cinco generaciones en lugar de una. Su capacidad para hacer esto no es ajena al hecho de que trabajó en Roma, cuyo pueblo poseía un tipo de conciencia histórica muy distinto al griego. Para los romanos, la historia significaba continuidad, o sea, la herencia de instituciones del pasado escrupulosamente mantenidas en la forma en que fueron recibidas, y el ajuste de la vida a moldes de hábitos ancestrales. Y los romanos, tan agudamente conscientes de la continuidad que los ligaba con su pasado, tuvieron cuidado de

conservar los memoriales de ese pasado. No sólo, en efecto, tenían en sus casas los retratos ancestrales como símbolo visible de la continua y vigilante presencia de los antepasados, dirigentes de sus actos, sino que conservaron antiguas tradiciones de su propia historia común en un grado desconocido por los griegos. Tales tradiciones se veían afectadas, sin duda, por la tendencia inevitable de proyectar hacia tiempos más antiguos de la historia nacional las características propias de la reciente Roma republicana; pero Polibio, dotado de una mente crítica y filosófica, supo evitar los peligros de una deformación histórica de esa naturaleza al elegir como punto de partida de su narración el momento en que, a su parecer, las autoridades eran fidedignas, fuentes que, por otra parte, empleó con notable juicio crítico. A los romanos debemos, siempre bajo el tutelaje del pensamiento helenístico, el concepto de una historia tanto ecuménica como nacional, una concepción en que el héroe del relato es el continuo y común espíritu de un pueblo, y en que la tiranía consiste en la unificación del mundo bajo la dirección de ese pueblo. Pero ni aun aquí hemos llegado a la concepción de una historia nacional, según hoy la entendemos, o sea, la biografía completa, por así decirlo, de un pueblo desde sus principios. Para Polibio, la historia de Roma comienza con Roma ya plenamente constituida, adulta y lista para embarcarse en su misión conquistadora. El grave problema de cómo se gesta un espíritu nacional lo elude Polibio; para él, el espíritu nacional dado y preconfeccionado es el ὑποκείμενον de la historia, la sustancia inmutable que está debajo de los cambios. Justamente del mismo modo que los griegos no podían siquiera entrever la posibilidad del problema que llamaríamos de los orígenes del pueblo helénico, así tampoco existe para Polibio el problema del origen de los romanos, y si tuvo conocimiento, como sin duda lo tuvo, de las tradiciones acerca de la fundación de Roma, simplemente las omitió de su relato, en cuanto se si-

tuaban en un punto más allá de donde arranca el saber histórico, según él lo concebía.

Con esta concepción más amplia del campo histórico surge una concepción más precisa de la historia misma. Polibio emplea la palabra ἱστορία no en su sentido general y primitivo, es decir, significando cualquier clase de investigación, sino en su sentido moderno de historia, es decir, algo que se concibe como una investigación especial que requiere un nombre especial que le sea propio. Polibio es el abogado de los derechos que tiene esta ciencia a ser estudiada con carácter de universalidad y por sus propios méritos, y nos advierte en la primera frase de su libro que esto es algo que antes no se había hecho. Se ve a sí mismo como el primero en concebir la historia en cuanto tal como una forma del pensamiento dotada de valor universal. Pero expresa este valor de tal modo que es fácil ver que ha transigido con la tendencia antihistórica o sustancialista que, como ya dije, dominó la mentalidad griega. La historia, recuérdese, no puede ser una ciencia de acuerdo con aquella tendencia, porque no hay ciencia de lo transi torio. Su valor no es valor teorético o científico; solamente tiene un valor práctico, el tipo de valor que Platón concedía al cuasiconocimiento o δόξα de lo que no es eterno e inteligible, sino temporal y perceptible. Polibio acepta y aun robustece esta idea: para él la historia merece consideración, no porque sea científicamente verdadera o demostrable, sino porque es escuela y campo de adiestramiento para la política.

Pero alguien que en el siglo V hubiese aceptado esa consecuencia (lo que nadie hizo, puesto que Heródoto todavía piensa en la historia como ciencia y Tucídides, hasta donde yo alcanzo, no se planteó el problema del valor de la historia) habría inferido que el valor de la historia consistía en su potencialidad para adiestrar políticos, un Pericles o algo así, encargados de dirigir los negocios públicos con habilidad y éxito. No otra cosa pensó Isócrates en el siglo IV; pero en tiempo de Polibio semejante no-

ción ya era imposible. La ingenua y confiada actitud de la edad helénica había desaparecido al desaparecer el Estado-ciudad. Polibio no piensa que el estudio de la historia impedirá a los hombres caer en los yerros de sus predecesores y que les permitirá superarlos en sus éxitos; el éxito a que conduce el estudio histórico es un éxito interior, una victoria sobre sí mismo, no sobre las circunstancias. Lo que aprendemos de las tragedias de sus héroes no es el modo de evitar que esas tragedias nos sobrevengan, sino la manera de aceptarlas con valor cuando la fortuna nos las envía. La noción de fortuna, τύχη, ocupa en esta concepción de la historia un lugar importante y acarrea un nuevo elemento determinista. A medida que se hace más grande la tela en que el historiador traza su cuadro, el poder atribuido al individuo disminuye. El hombre ya no se siente dueño de su destino en el sentido de que el éxito o el fracaso de sus empresas dependen de su inteligencia; su destino se le impone, y la libertad de su voluntad se muestra no ya en la forma en que gobierna los acontecimientos exteriores de su vida, sino en el gobierno del ánimo interior con que se enfrenta a ellos. Polibio aplica a la historia las mismas nociones helenísticas que aplicaron los estoicos y epicúreos a la ética. Ambas escuelas, en efecto, coincidían en pensar que el problema de la vida moral no era saber controlar los acontecimientos del mundo en torno, según creyeron los moralistas griegos clásicos, sino saber cómo conservar la integridad y el equilibrio interno una vez que se había abandonado el intento de controlar los sucesos externos. Y es que para la mente helenística la conciencia de sí mismo ya no es, como para la mente helénica, una potencia conquistadora del mundo; es una ciudadela que ofrece un asilo seguro contra un mundo a la vez hostil y huraño.

§ 9. Tito Livio y Tácito

Con Polibio, la tradición helenística del pensamiento histórico pasa a manos de Roma. El único desarrollo original que se le imprime desde entonces procede de Tito Livio, quien concibió la grandiosa idea de una historia de Roma desde sus orígenes. Gran parte de la obra de Polibio se había llevado a cabo a base del método del siglo V, en colaboración con sus amigos del círculo de los Escipiones que habían alcanzado las etapas culminantes en la edificación del nuevo mundo romano. Tan sólo la parte preliminar del relato de Polibio dependía del método de «tijera y engrudo» aplicado a las fuentes más antiguas que utilizó. Pero en el caso de Tito Livio el centro de gravedad se desplaza: no sólo la introducción sino la obra entera depende de ese método. La tarea que se impuso Tito Livio consistió en reunir los anales tradicionales de la antigua historia romana y construir con ellos una narración unitaria y continua: la historia de Roma. Era la primera vez que se intentaba algo parecido. Los romanos, soberanamente confiados en la propia superioridad sobre todos los demás pueblos y en el monopolio de las únicas virtudes merecedoras de ese nombre, creían que su historia era la única valiosa, y por eso la historia de Roma, según la escribió Tito Livio, era para el romano historia universal y no simplemente una historia particular entre muchas posibles; era la historia de la única realidad histórica auténtica, y era ecuménica, porque Roma, como el imperio de Alejandro, se había convertido en el mundo.

Tito Livio era un historiador filosófico; menos filosófico, sin duda, que Polibio, pero mucho más que cualquier otro historiador posterior romano. El prefacio de su obra, por lo tanto, merece estudio cuidadoso, y voy a dedicarle algún comentario. En primer lugar Tito Livio apenas tiene pretensiones científicas; no pretende originalidad, ni en la investigación, ni en el método. Escribe como si la excelencia de su libro dependiera exclusivamente de sus cualidades literarias, y en verdad todos sus lectores están de acuerdo en que esas cualidades son muy altas. No hace

falta, pues, reproducir los elogios de un crítico tan calificado como Quintiliano.[9] En segundo lugar, hace hincapié en sus propósitos morales. Dice que sus lectores preferirían, sin duda, enterarse del pasado inmediato; pero que él desea que conozcan el pasado remoto, porque su propósito es presentarles el ejemplo moral de los primitivos tiempos romanos, cuando la sociedad era sencilla y no estaba corrompida, para mostrar cómo los cimientos de la grandeza de Roma estaban fundados en esa antigua moralidad. En tercer lugar, para Tito Livio es claro que la historia es humanística. Nuestra vanidad, dice, se siente halagada creyendo que tenemos un origen divino; pero la misión del historiador no consiste en halagar la vanidad de su lector, sino en describir los hechos y costumbres de los hombres.

La actitud que observó Tito Livio respecto a sus autoridades ha sido frecuentemente criticada. Al igual que a Heródoto, se le acusa de grosera credulidad; pero, como a Heródoto, con injusticia. Tito Livio se esfuerza por discriminar; lo que pasa es que la crítica metódica empleada por todos los historiadores modernos no había sido inventada. Se vio ante un montón de leyendas, y cuanto pudo hacer fue decidir, como Dios le dio a entender, si eran o no fidedignas. Tres caminos se le ofrecían: repetir las leyendas, aceptando su exactitud; rechazarlas, o bien, repetirlas, advirtiendo que no tenía la seguridad de que fuesen ciertas. De esta suerte, al iniciar su historia, Tito Livio dice que las tradiciones tocantes a sucesos anteriores a la fundación de Roma, o mejor dicho, a sucesos anteriores a aquellos que conducían inmediatamente a esa fundación, son fábulas más bien que tradiciones seguras, y que por eso no podían afirmarse ni criticarse. Las repite, pues, bajo condición, contentándose con advertir que en ellas se observa la tendencia de magnificar los orígenes de la ciudad al mezclar lo divino con lo humano. Al llegar, sin embargo, a la fundación de Roma, Tito Livio acepta la tradición poco más o menos como la recibe. Tenemos, pues, sólo un intento de crítica

histórica de lo más burdo. Frente a una gran riqueza de material tradicional, el historiador lo acepta tal como se le presenta; no hace ningún esfuerzo por averiguar de qué modo ha surgido la tradición y a través de qué medios deformadores ha llegado hasta él. No puede, pues, re-interpretar la tradición, es decir, no puede explicarla como significando otra cosa distinta a lo que explícitamente dice. Se ve obligado a elegir entre aceptarla o rechazarla, y en términos generales debe decirse que la tendencia de Tito Livio es aceptar la tradición para repetirla de buena fe.

El Imperio romano no fue una era de pensamiento vigoroso y progresista. Fue poquísimo lo que hizo para avanzar el conocimiento en ninguna de las direcciones iniciadas por los griegos. Durante algún tiempo mantuvo vivas las filosofías estoica y epicúrea, pero sin desarrollarlas. Solamente dio muestras de originalidad filosófica en la dirección del neoplatonismo. Por lo que toca a las ciencias naturales no superó los logros de la edad helenística. Hasta en las ciencias naturales aplicadas mostró gran debilidad. Empleaba fortificaciones de tipo helenístico, artillería helenística y artes y oficios en parte helenísticos y en parte célticos. En la historia sobrevivió el interés, pero decayó el vigor. Nadie se propuso la tarea que había inspirado a Tito Livio para tratar de desempeñarla mejor. Después de él, los historiadores se concretaron a copiarlo o, eludiendo el problema, a concretar sus esfuerzos a narraciones del pasado inmediato. Por lo que se refiere a metodología, Tácito ya representa la decadencia.

Desde el punto de vista de la literatura histórica, Tácito es una figura gigantesca; pero puede uno preguntarse lícitamente si Tácito es un historiador. Imita la visión provincialista de los griegos del siglo V, sin imitar sus cualidades. Tiene la obsesión de la historia de los sucesos de Roma, con descuido de los que acontecen en el Imperio, o por lo menos, éstos sólo los comprende a través de la miopía de un romano que se está en casa y, además, su visión de lo que pasa en la ciudad es estrecha en extremo. Está

flagrantemente prejuiciado en favor de la oposición senatorial, y aúna el desprecio por la administración pacífica con la admiración por las conquistas y la gloria militar, admiración cegada por su extraordinaria ignorancia respecto a las realidades del arte militar. La suma de estos defectos hacen que Tácito sea peculiarmente inadecuado para ser el historiador de los primeros tiempos del principado; pero en definitiva no son sino el síntoma de un defecto más grave y general. Lo que de veras anda mal en Tácito es que jamás pensó en los problemas capitales de su empresa. Su actitud respecto a las bases filosóficas de la historia es frívola, y acepta la entonces habitual idea de la finalidad pragmática de la historia, con el espíritu de un retórico más bien que con el de un pensador serio.

> El propósito confesado por Tácito es que escribe para exhibir ejemplos señalados de vicio y de virtud en el orden político, a fin de que la posteridad pueda execrarlos o aplaudirlos, y para enseñar a sus lectores, por medio de un relato que teme puede aburrirlos con sus monótonos horrores, de qué modo puede vivir el buen ciudadano bajo malos gobernantes; y que no es puramente el destino o el accidente, sino la entereza personal y la prudencia, la moderación digna y la discreción lo que mejor protege en tiempos de peligro a un senador encumbrado, tiempos en que, no solamente el opositor, por un lado, sino con casi igual frecuencia el sicofante, por el otro, caen, según que el curso de los acontecimientos o aun el mudable humor del príncipe puedan incitarlo.[10]

Semejante actitud conduce a Tácito a desfigurar sistemáticamente la historia, al presentarla como siendo, en lo esencial, el choque entre distintos caracteres, ya exageradamente buenos, ya exageradamente malos. La historia no puede escribirse científicamente sin que el historiador reviva en su mente las experiencias de la gente cuyos actos son el objeto de la narración. Tácito jamás intenta hacer eso: sus personajes no son vistos por dentro, con simpatía y comprensión; los ve desde fuera, como puro espectáculo de virtud y vicio. Es difícil leer sus descripciones de un Agrícola o de un Domiciano sin recordar el sarcasmo de Sócrates ante los retratos imaginarios del hombre perfectamente bueno y del hombre perfectamente malo de Glaucón. «A fe mía,

Glaucón, con cuánto ardor los estás puliendo como estatuas para un certamen de premios».[11]

A Tácito se le ha elogiado por el dibujo de sus caracteres; pero los principios que emplea son fundamentalmente viciosos, de tal suerte que sus dibujos son un ultraje a la verdad histórica. Sin duda encontró apoyo en las filosofías estoica y epicúrea de su tiempo a que ya aludí; esas filosofías derrotistas que, partiendo de la suposición de que el hombre bueno no puede conquistar o gobernar un mundo perverso, le enseñaban el modo de vivir sin mancharse con sus maldades. Esta falsa antítesis entre el carácter individual del hombre y su medio ambiente social justifica, en cierto sentido, el método de Tácito de presentar las acciones de un personaje histórico como provenientes exclusivamente de su carácter personal, sin admitir ni la manera en que las acciones de un hombre pueden ser parcialmente determinadas por su ambiente, ni la manera en que el carácter mismo puede amoldarse por las potencias a que está sujeto un hombre por su ambiente. En realidad, según Sócrates alegó contra Glaucón, el carácter individual considerado independientemente de su medio es una abstracción y en modo alguno corresponde a una realidad existente. Lo que un hombre hace sólo en una proporción muy limitada depende del tipo de hombre que sea. Nadie puede resistir las fuerzas de su medio; o conquista al mundo, o el mundo lo conquista a él.

Es así como Tito Livio y Tácito se levantan el uno junto al otro como los dos grandes monumentos que atestiguan la esterilidad del pensamiento histórico de Roma. Tito Livio intentó una tarea verdaderamente grandiosa, pero fracasó, porque su método era demasiado elemental para manejar la complejidad de sus materiales, y porque su narración de la historia antigua de Roma está demasiado compenetrada de elementos fabulosos para que pueda contársele entre las obras maestras del pensar histórico. Tácito intentó un nuevo abordaje, el didáctico-psicológico;

pero en lugar de significar un enriquecimiento del método histórico, significó un empobrecimiento, e indica una decadencia en el índice de la honestidad histórica. Los historiadores subsecuentes bajo el Imperio romano no solamente no superaron los obstáculos que frustraron a Tito Livio y a Tácito, sino que jamás llegaron a igualarlos. A medida que transcurría el Imperio, más y más se contentaron los historiadores con la abyecta tarea de compilar, amontonando con espíritu desprovisto de crítica, lo que encontraban en obras anteriores y ordenándolo sin ninguna finalidad, excepto, en el mejor caso, la edificación o bien alguna otra especie de propaganda.

§ 10. Índole de la historiografía grecorromana

i) Humanismo

Considerada en conjunto, la historiografía grecorromana representa, por lo menos, una de las cuatro características enumeradas en la introducción (§ 2): es humanística. Es un relato de la historia humana, de la historia de los hechos del hombre, de sus propósitos, sus éxitos y sus fracasos. Ciertamente admite agencias divinas; pero la función de semejante intervención se halla estrictamente limitada. La voluntad de los dioses manifestada en la historia aparece raras veces; en los historiadores de primer orden apenas se encuentra y en esos casos se trata tan sólo de una voluntad que apoya y secunda la voluntad del hombre, permitiéndole vencer allí donde, de otro modo, habría fracasado. Los dioses carecen de proyectos propios respecto al curso de los negocios humanos, se concretan a otorgar el éxito o a decretar el fracaso de los planes humanos. Ésta es la razón por la cual un

análisis más penetrante de las acciones humanas, al descubrir en ellas mismas los motivos de sus éxitos y de sus fracasos, tiende a eliminar del todo a los dioses para sustituirlos por meras personificaciones de la actividad humana, como el numen del emperador, la diosa Roma, o las virtudes troqueladas en las monedas romanas imperiales. El desarrollo final de semejante tendencia consiste en localizar la causa de todos los acontecimientos históricos en la personalidad, ya individual, ya comunitaria, de agentes humanos. La noción filosófica que sustenta esa tendencia es la idea de la voluntad humana eligiendo libremente sus propios fines y limitada en el éxito que logre en su persecución sólo por el despliegue de su propia energía y por la capacidad del intelecto que los aprehenda y que arbitra los medios para su consecución. Esto implica que cuanto acontece en la historia, acontece como resultado directo de la voluntad humana, y que hay alguien directamente responsable de ese acontecer, ya para aplauso, ya para censura, según la cosa sea buena o mala.

El humanismo grecorromano, sin embargo, adolecía de una debilidad especial característica, porque su visión psicológica o moral era inadecuada: estaba fundada, en efecto, en la idea de que el hombre es esencialmente un animal racional, con lo que quiero significar la doctrina de que todo ser humano individual es un animal capaz de razón. En la medida en que cualquier hombre dado desarrolla esa capacidad y se convierte de hecho, y no sólo potencialmente, en racional, triunfa en la vida. Según la idea helénica, ese hombre se convierte en una fuerza de la vida política y en un hacedor de historia; según la idea helenística-romana, se hace capaz de vivir sabiamente, escudado por su racionalidad, en un mundo loco y malvado. Ahora bien, la idea de que todo agente es total y directamente responsable de cuanto hace es una idea ingenua que no toma en cuenta ciertos factores importantes de la experiencia moral. Por una parte, no es posible negar que el carácter del hombre se forma por sus actos y sus ex-

periencias: el hombre mismo sufre cambios de acuerdo con el desarrollo de sus actividades. Por otra parte, hay la circunstancia de que en proporción muy considerable los hombres no saben lo que hacen hasta que lo han hecho, si acaso. Es fácil exagerar el grado en que las gentes obran con una clara noción de sus fines, sabiendo qué efectos persiguen. Lo más del obrar humano es ensayo, es experimental; dirigido no por un conocimiento de la meta, sino más bien por el deseo de saber cuál será el resultado. Si examinamos retrospectivamente nuestras acciones, o cualquier trecho de historia, vemos que algo se va realizando a medida que se despliega la acción y que, sin embargo, no estaba presente en nuestra mente, ni en la de nadie, cuando la acción que lo generó dio comienzo. La doctrina ética del mundo grecorromano concedía demasiada importancia al proyecto deliberado o a los propósitos del agente; y demasiada poca a la fuerza de una actividad ciega embarcada en un proceso de acción carente de finalidad prevista, pero conducida a esa finalidad sólo por el necesario desarrollo del proceso mismo.

§ 11. Índole de la historiografía grecorromana

ii) *Sustancialismo*

Si el humanismo, débil y todo, es el mérito principal de la historiografía grecorromana, su defecto principal es el sustancialismo. Quiero decir que dicha historiografía está construida sobre la base de un sistema metafísico cuya categoría fundamental es la categoría de sustancia. Sustancia no quiere decir materia o sustancia física; es más, muchos metafísicos griegos creían que ninguna sustancia podía ser material. Para Platón, así parece, las sus-

tancias son inmateriales, aunque no mentales; son formas objetivas. Para Aristóteles, en última instancia, la única sustancia que en definitiva es real, es la mente. Ahora bien, una metafísica sustancialista implica una teoría del conocimiento según la cual sólo lo inmutable es cognoscible. Pero lo inmutable no es histórico; lo histórico es el suceso transitorio. La sustancia a la que le acontece un suceso, o de cuya naturaleza procede, carece de interés para el historiador. Por lo tanto, el intento de pensar en el orden de lo histórico y de pensar en términos de sustancia eran incompatibles.

En Heródoto tenemos un esfuerzo por alcanzar un punto de vista verdaderamente histórico. Para él los sucesos tenían importancia en sí mismos y eran cognoscibles por sí mismos. Pero ya en Tucídides el punto de vista histórico empieza a opacarse por el sustancialismo. Para Tucídides los sucesos tienen sobre todo importancia por la luz que arrojan sobre entidades eternas y sustanciales de las cuales aquéllos solamente son accidentes. La corriente de pensar historicista que manaba tan libremente en Heródoto empieza a congelarse.

A medida que avanza el tiempo ese proceso de congelación continúa, y en tiempos de Tito Livio la historia alcanza el punto de solidificación. Desde entonces se acepta lisa y llanamente el distingo entre acto y agente, visto como un caso particular de sustancia y accidente. Se acepta lisa y llanamente que el asunto peculiar del historiador es ocuparse de actos que nacen en el tiempo, que se desarrollan en el tiempo a través de sus etapas y que terminan en el tiempo. El agente de donde proceden, puesto que es una sustancia, es eterno e inmutable y, por lo tanto, se sitúa fuera de la historia. A fin de que puedan derivarse actos de ese agente, el agente mismo tiene que permanecer inmutable a lo largo de la serie de sus actos, porque tiene que existir con anterioridad al comienzo de esa serie, y nada de cuanto acontece durante el proceso de la serie en marcha puede añadir o quitarle na-

da. La historia no puede explicar de qué manera se generó un agente o de qué modo sufrió una mudanza de naturaleza, porque es metafísicamente axiomático que un agente, siendo una sustancia, nunca pudo haber sido generado y nunca puede sufrir una alteración de naturaleza. Ya vimos de qué modo estas ideas afectaron la obra de Polibio.

No es infrecuente contrastar a los afilosóficos romanos con los filosóficos griegos, de donde podríamos pensar que si los romanos fueron tan poco filosóficos como se dice, no habrían permitido que ciertas consideraciones metafísicas afectaran su trabajo histórico. Eso fue, sin embargo, lo que aconteció; y la forma tan completa en que los tercos y prácticos romanos adoptaron la metafísica sustancialista de los griegos no aparece tan sólo en sus historiadores; aparece, en efecto, con igual evidencia, en sus juristas. El derecho romano, de un cabo al otro, se apoya en un marco de principios metafísicos sustancialistas que se refleja en todos los detalles.

Daré a continuación dos ejemplos del modo como esa influencia se deja sentir en las obras de los dos mayores historiadores romanos.

Primero, en Tito Livio. Tito Livio se propuso escribir la historia de Roma. Ahora bien, un historiador moderno entendería ese propósito en el sentido de una historia de cómo llegó Roma a ser lo que en efecto llegó a ser; es decir, una historia del proceso que produjo las instituciones peculiarmente romanas y que modeló el carácter típicamente romano. Pero a Tito Livio no se le ocurre semejante interpretación. Roma es la heroína de su relato; Roma es el agente cuyas acciones describe; Roma, por lo tanto, es una sustancia inmutable y eterna. Desde que empieza el relato, Roma ya está allí fabricada de antemano y completa, y cuando se llega al fin del libro, Roma no ha sufrido alteración espiritual ninguna. Las tradiciones empleadas por Tito Livio como fuentes hacían remontar ciertas instituciones, tales como los au-

gurios, la legión, el senado y otras, a la época más antigua de la ciudad, todo bajo el supuesto de que desde entonces habían permanecido iguales. De esta suerte, en Tito Livio, el origen de Roma aparece como un milagroso y súbito nacimiento de la ciudad tal como era en años posteriores. Un paralelo de semejante modo de comprender lo histórico sería imaginar a un historiador de Inglaterra que supusiera que la creación del parlamento con sus lores y sus comunes se remontaba a Hengist.[*] A Roma se le llama «la ciudad eterna». ¿Por qué? Porque la gente todavía piensa en Roma de la misma manera que Tito Livio, es decir, por su sustancia, no históricamente.

Segundo, en Tácito. Hace muchos años que Furneaux[12] indicó que cuando Tácito describe la manera en que la personalidad de un hombre como Tiberio se derrumbó por el peso del mando, pinta el proceso no como un cambio en la estructura o conformación del carácter, sino como la revelación de ciertos rasgos psicológicos que hasta ese momento habían sido ocultados con hipocresía. ¿A qué se debe que Tácito deforme de ese modo los hechos? ¿Se trata, acaso, de una motivación rencorosa calculada para pintar en negro el carácter de los hombres que ha elegido para desempeñar el papel de malvados? ¿O bien se trata, acaso, del cumplimiento de un propósito retórico, a fin de exhibir ejemplos terribles que ilustren la lección moral y que adornen su relato? En modo alguno. La explicación es que la idea de un desarrollo psicológico, una idea tan habitual entre nosotros, es para Tácito una imposibilidad metafísica. El «carácter» de una persona es agente, no es acción; las acciones van y vienen; pero los «caracteres» (según nosotros los llamamos), es decir, los agentes de donde proceden las acciones, son sustancias y, por lo tanto, eternos e inmutables. Ciertos rasgos en el carácter de un Tiberio o de un Nerón, que sólo aparecen en una época relativamente tardía de sus vidas, debieron estar siempre allí. Un hombre bueno no puede convertirse en malo; un hombre que en la vejez mues-

tra ser malo debió ser igualmente malo en la juventud, sólo que escondía hipócritamente sus vicios. O como decían los griegos, ἀρχὴ ἄνδρα δείξει.[13] El poder no altera el carácter de un hombre, sólo exhibe lo que ese hombre ya era.

Resulta, pues, que la historiografía grecorromana era incapaz de mostrar de qué modo había surgido algo; precisaba suponer que todos los agentes que aparecen en el escenario histórico estaban ya hechos con anterioridad a la historia, y su conexión con los sucesos históricos es igual a la conexión entre una máquina y sus movimientos. El alcance de la historia queda limitado a la descripción de lo que hacen las gentes y las cosas; pero la índole de las gentes y de las cosas permanece fuera de su campo de visión. La némesis de esta actitud sustancialista fue el escepticismo histórico: a los acontecimientos, en cuanto que eran puramente accidentes transitorios, se les consideraba incognoscibles; el agente, en cuanto que era sustancia, era cognoscible; pero no para el historiador. ¿Cuál, entonces, era la utilidad de la historia? Para el platonismo la historia podía tener un valor pragmático, y esta noción acerca del único valor de la historia se intensifica desde Isócrates hasta Tácito. A medida que ese proceso avanza va produciendo una especie de derrotismo respecto a la exactitud en la labor histórica y una insensibilidad en la mente histórica en cuanto tal.

Segunda parte

LA INFLUENCIA DEL CRISTIANISMO

---

§ 1. El fermento de las ideas cristianas

Tres grandes crisis han ocurrido en la historia de la historiografía europea. La primera fue la crisis del siglo v a. C., cuando surgió la idea de la historia como una ciencia, es decir, como una forma de la investigación, como ἱστορίη. La segunda fue la crisis de los siglos iv y v d. C., cuando la idea de la historia fue moldeada de acuerdo con la influencia revolucionaria del pensamiento cristiano. Ahora nos toca describir este proceso y mostrar de qué modo el cristianismo echó por la borda dos nociones capitales de la historiografía grecorromana, a saber: i) la idea optimista de la naturaleza humana y ii) la idea sustancialista de entidades eternas subyacentes al proceso del discurrir histórico.

i) La experiencia moral que se expresaba en el cristianismo contenía, como uno de sus elementos más importantes, un sentido de la ceguera humana en la acción; pero no una ceguera fortuita motivada por la falta individual de visión, sino una ceguera necesaria en cuanto inherente a la acción misma. Según la doctrina cristiana es inevitable que el hombre actúe en la oscuridad sin saber qué resultados se seguirán de su acción. Esa incapacidad de alcanzar fines claramente concebidos de antemano, que en

griego se dice ἁμαρτία, no dar en el clavo, ya no se considera como accidental, sino como un elemento permanente de la naturaleza humana que procede de la condición del hombre en cuanto hombre. Tal es el pecado original que San Agustín pone tan de relieve, y que relacionó psicológicamente con la fuerza del deseo natural. Desde este punto de vista, la acción humana no está motivada por la visión de unos fines preconcebidos por el intelecto; está movida *a tergo* por inmediato y ciego deseo. No se trata, sin embargo, tan sólo del hombre vulgar e inculto, se trata del hombre en cuanto tal, que hace lo que desea hacer en vez de proponerse un plan racional de acción. El deseo ya no es el caballo domado de la metáfora platónica; es un caballo desbocado, y el «pecado» (para usar el término técnico de la teología) a que nos conduce no es un pecado que cometemos deliberadamente, es un pecado inherente y original en nuestra naturaleza. De aquí se sigue que los logros del hombre no se deben a sus propias fuerzas de voluntad e inteligencia, sino a algo que está más allá del hombre y que le provoca desear fines que merezcan ser perseguidos. El hombre, pues, se porta, desde el punto de vista del historiador, como si fuera el sabio arquitecto de su propio destino; pero la sabiduría revelada en sus actos no es sabiduría propia, es la sabiduría de Dios, a cuya gracia se debe que los deseos del hombre se encaminen hacia fines dignos. De esta suerte los proyectos realizados por la acción del hombre (por ejemplo, el proyecto de la conquista del mundo por Roma) se cumplen, no porque el hombre los haya concebido y haya decidido sobre su bondad y sobre los medios para ejecutarlos, sino porque los hombres, haciendo de cuando en cuando lo que en el momento querían hacer, han ejecutado los designios divinos. Esta concepción de la gracia es el correlativo de la concepción del pecado original.

II) La doctrina metafísica de sustancia de la filosofía grecorromana fue puesta en crisis por la doctrina cristiana de la creación. Según esta doctrina nada es eterno salvo Dios, y todo lo demás

ha sido creado por Dios. El alma humana deja de ser considerada como existiendo *ab aeterno* en el pasado, y en ese sentido se le niega su inmortalidad; cada alma se tiene como una nueva creación de Dios. De la misma manera, pueblos y naciones, considerados como comunidades, no son sustancias eternas, sino creaciones divinas. Y lo que ha sido creado por Dios, Dios puede modificarlo por medio de una nueva orientación de su naturaleza encaminada hacia otros fines. Es así como Dios puede, por operación de gracia, provocar desarrollos en la índole de las personas o de los pueblos ya creados. Aun las así llamadas sustancias, que todavía toleraba el pensamiento cristiano primitivo, no eran sustancias verdaderas, según las concibieron los pensadores de la Antigüedad. El alma humana todavía recibe el nombre de sustancia; pero se la concibe ahora como una sustancia creada por Dios en un momento dado y dependiente de Dios respecto a la continuidad de su existencia. Al mundo natural se le llama también sustancia; pero con la misma limitación. Dios mismo todavía se denomina sustancia; pero su índole, en cuanto sustancia, es incognoscible: no solamente indescubrible por la humana razón dejada a sí misma, sino incognoscible en el sentido de incapacidad de ser revelada. Cuanto podemos saber de Dios son sus actos. Y a medida que el fermento cristiano se hacía sentir, hasta esas cuasisustancias desaparecieron. Fue en el siglo XIII cuando Santo Tomás de Aquino echó por la borda el concepto de sustancia divina y definió a Dios en términos de acción, lo definió como *actus purus*. En el siglo XVIII Berkeley acabó con el concepto de sustancia material, y Hume con el de sustancia espiritual. Fue entonces cuando quedó listo el escenario para la tercera crisis en la historia de la historiografía europea y para la largamente aplazada aparición de la historia, por fin, como ciencia.

La introducción de las ideas cristianas tuvo un efecto triple sobre el modo en que se concebía la historia:

a) Surgió una nueva posición respecto a la historia, según la cual el proceso histórico no es la realización de los propósitos humanos, sino divinos, propósitos éstos que son un propósito para el hombre, un propósito para ser realizado en la vida humana y a través de la actividad de la voluntad del hombre, y donde la parte de Dios en el proceso se concreta a la predeterminación de los fines y a determinar de cuando en cuando los objetos apetecidos por el hombre. De esta suerte, cada agente humano sabe lo que apetece y procura alcanzarlo; pero no sabe por qué lo apetece, siendo la razón de esto que Dios le ha despertado ese apetito a fin de adelantar el proceso de realización de Sus divinos propósitos. En un sentido, pues, el hombre es el agente de toda la historia, porque todo cuanto pasa en la historia pasa por voluntad suya; pero en otro sentido Dios es el único agente histórico, porque sólo debido a la actividad de Su providencia, las operaciones de la voluntad humana conducen en cualquier momento a un resultado dado, y no a un resultado diferente. Pero, además, en un sentido, el hombre es el fin para el cual acontecen los sucesos históricos, puesto que los propósitos divinos consisten en la bienaventuranza del hombre; pero en otro sentido el hombre existe meramente como un medio para la realización de los fines de Dios, puesto que Dios lo creó solamente con el fin de realizar Sus propósitos en términos de vida humana. Gracias a esta nueva actitud respecto a la acción humana, la historia resultó enormemente beneficiada, porque la admisión de que cuanto acontece en la historia no necesita acontecer porque alguien lo haya querido deliberadamente es una condición previa indispensable para la comprensión de cualquier proceso histórico.

b) Esta nueva manera de entender la historia permite ver no sólo las acciones de los agentes históricos, sino la existencia y naturaleza de esos agentes, en cuanto instrumentos o vehículos de los propósitos divinos y, por lo tanto, históricamente importantes. Del mismo modo que el alma individual es una cosa creada

en la plenitud del tiempo y poseedora, precisamente, de esas características que requiere el momento si los propósitos de Dios han de cumplirse, así también una cosa como Roma no es una entidad eterna, sino una cosa transitoria que ha surgido a la existencia en el momento adecuado de la historia para cumplir una función determinada y para dejar de ser una vez que esa función haya sido cumplida. Fue ésta una revolución profunda en el pensamiento histórico: significaba que el proceso de las mudanzas históricas no se concebía ya como deslizándose, por decirlo así, sobre la superficie de las cosas, afectando tan sólo a sus accidentes, sino afectando su sustancia misma e implicando, de ese modo, una verdadera creación y una verdadera destrucción. Se trata de la aplicación a la historia de la concepción cristiana de Dios, es decir, de la concepción de un creador divino que saca al mundo de la nada, y no ya de un supremo obrero que fabrica al mundo empleando una materia preexistente. También aquí el beneficio que saca la historia es inmenso, porque la admisión de que el proceso histórico crea sus propios vehículos, de tal suerte que las entidades como Roma o Inglaterra no son presupuestos, sino productos de ese proceso, es el primer paso hacia la comprensión de las características peculiares de la historia.

c) Las dos modificaciones en el concepto de historia que acabamos le puntualizar proceden, según vimos, de las doctrinas cristianas del pecado original, de la gracia y de la creación. Una tercera modificación procede del universalismo de la actitud cristiana. Para el cristiano, todos los hombres son iguales ante Dios: ya no hay pueblo elegido; no hay raza o clase privilegiada; no existe ninguna sociedad cuyos destinos sean más importantes que los demás. Todas las personas y todos los pueblos quedan incluidos en la realización de los designios divinos y, por lo tanto, el proceso histórico es de la misma índole en todo lugar y en todo tiempo; cada parte de él lo es de una misma totalidad. Al cristiano ya no puede satisfacerle la historia romana o la historia ju-

día, ni cualquiera historia parcial y particularista. Exige una historia mundial, una historia universal cuyo tema sea el desarrollo general de la realización de los propósitos de Dios respecto al hombre. La comunicación de las ideas cristianas trajo la superación no tan sólo del humanismo y del sustancialismo de la historiografía grecorromana, sino también de su particularismo.

§ 2. Características de la historiografía cristiana

Toda historia escrita a base de las nociones cristianas tendrá que ser necesariamente universal, providencial, apocalíptica y comprenderá el discurso histórico en épocas o periodos.

I) Será una historia *universal*, o historia del mundo, remontándose al origen del hombre. Describirá la manera como surgieron las diversas razas humanas y como poblaron las diversas partes habitables de la tierra. Describirá el orto y el ocaso de las civilizaciones y de las potestades. La historia ecuménica grecorromana no es universalista en el mismo sentido, porque tiene un centro de gravedad particularista: Grecia o Roma constituyen el centro en cuyo torno gira la historia. Pero la historia universal de los cristianos supone una revolución copernicana en cuanto a que la idea misma de un tal centro de gravedad desaparece.

II) Adscribirá los sucesos, no a la sabiduría de sus agentes humanos, sino a las operaciones de la *Providencia* que pre-ordena su curso. La historia teocrática del Cercano Oriente no es providencial en el mismo sentido, porque no es universal, sino particularista. Al historiador teocrático le interesan los acontecimientos de una sociedad particular, y el dios que preside sobre ellos es un dios para quien esa sociedad en particular es un pueblo elegido. La historia providencial, en cambio, trata ciertamente a la

historia como un drama escrito por Dios; pero un drama en que ningún personaje es el favorito del autor.

III) Se pondrá a la tarea de descubrir un ordenamiento inteligible en el curso general de los acontecimientos y, especialmente, concederá importancia central en ese ordenamiento a la vida histórica de Cristo, que, notoriamente, es uno de los rasgos capitales predeterminados del ordenamiento. Hará que el relato cristalice en torno a ese suceso, interpretando los anteriores como encaminados hacia él o como preparándolo, y a los sucesos posteriores como desarrollo de sus consecuencias. Dividirá a la historia, por lo tanto, en dos partes, antes y después del nacimiento de Cristo, dotando a cada una de un singular y peculiar carácter propio: la primera parte tendrá un carácter anticipatorio que consiste en un ciego preparar para un suceso que aún no se revela; la segunda tendrá un carácter contrario, pues que la revelación ya se ha hecho. A una historia partida así en dos periodos, un periodo de tinieblas y un periodo de luz, llamaré historia apocalíptica.

IV) Habiendo dividido al pasado en dos, naturalmente se tenderá, entonces, a subdividirlo, distinguiendo de ese modo otros sucesos, no tan decisivos como el nacimiento de Cristo, pero importantes a su modo, de tal suerte que cuanto acontece después de ellos aparecerá de diferente calidad a cuanto aconteció antes. Es así como la historia quedará dividida en épocas o *periodos*, cada uno dotado de características peculiares propias, y cada uno separado del anterior por un acontecimiento que, en el idioma técnico de esta clase de historiografía, se califica de creador de época.

Los cuatro elementos que hemos enunciado fueron, de hecho, introducidos conscientemente en el pensamiento histórico por los primitivos cristianos. Tomemos el ejemplo de Eusebio de Cesárea que vivió en el siglo III y principios del siglo IV. En su *Crónica*, Eusebio se propuso relatar una historia universal donde

todos los sucesos caían dentro de un único marco cronológico, en lugar de tener los acontecimientos griegos fechados por olimpiadas; los romanos, por cónsules y así los otros. Lo que hizo Eusebio era compilación, pero algo muy distinto a las compilaciones de los eruditos paganos de fines del Imperio, porque estaba inspirado por un propósito nuevo, el propósito de mostrar que los acontecimientos relatados formaban un ordenamiento que tenía por centro la natividad de Cristo. El mismo fin guió a Eusebio en la composición de otra obra, la llamada *Praeparatio Evangelica*, donde mostraba que la historia del mundo precristiano podía comprenderse como un proceso cuya finalidad era culminar en la Encarnación. La religión judía, la filosofía griega y el derecho romano prestaban su concurso para hacer una matriz donde la revelación cristiana podía echar raíces y desarrollarse hasta la madurez. Si Cristo hubiera venido al mundo en cualquier otro momento, el mundo no habría sido capaz de recibirlo.

Eusebio fue uno entre los muchos que pugnaban por desplegar en detalle las consecuencias de la concepción cristiana del hombre, y cuando advertimos que muchos de los padres, como San Jerónimo, San Ambrosio y aun San Agustín, hablan despectivamente y hasta con hostilidad de la sabiduría y de la literatura paganas, es preciso comprender que semejante menosprecio no procede de falta de educación o de una indiferencia inculta hacia el saber en cuanto tal, sino del ardor con que esos hombres perseguían un nuevo ideal del conocimiento, laborando en medio de la oposición general en pro de una reorientación de la estructura entera del pensamiento humano. En el caso de la historia, el único que aquí nos importa, esa nueva orientación no solamente tuvo éxito en su día, sino que dejó su herencia como un enriquecimiento permanente del pensamiento histórico.

Fue así como se convirtió en lugar común el concepto de la historia como esencialmente historia universal, donde las luchas

tales como las sostenidas entre Grecia y Persia, entre Roma y Cartago son vistas imparcialmente por el interés que ofrecen sus desenlaces desde el punto de vista de la posteridad y no por el éxito de uno de los combatientes. El símbolo de semejante universalismo es la adopción de un solo marco cronológico para todos los sucesos. La cronología universal única, invento de San Isidoro de Sevilla en el siglo VII, popularizada en la siguiente centuria por el Venerable Beda, en que todo se fecha hacia adelante y hacia atrás a partir del nacimiento de Cristo, todavía muestra hoy el origen de donde viene.

La idea providencialista se convirtió en un lugar común. Así, por ejemplo, los libros de texto escolares nos enseñan que en el siglo XVIII los ingleses conquistaron un imperio en un acceso de distracción: es decir, que realizaron lo que a nosotros nos parece, al considerarlo retrospectivamente, como un plan, aunque en esa época no había tal plan en la mente de nadie.

La idea apocalíptica se convirtió en un lugar común, si bien es cierto que los historiadores han situado su momento apocalíptico en lugares muy diversos: en el Renacimiento, la invención de la imprenta, el movimiento científico del siglo XVII, la Ilustración del siglo XVIII, la Revolución francesa, el movimiento liberal del siglo XIX o hasta, como acontece con los historiadores marxistas, en el futuro. Pero también la idea de sucesos creadores de época se ha convertido en lugar común, y con ella la idea de dividir la historia en periodos, cada uno dotado de carácter peculiar propio.

Todos estos elementos, tan familiares al pensamiento histórico moderno, faltan del todo en la historiografía grecorromana y fueron elaborados, consciente y diligentemente, por los primitivos cristianos.

La historiografía medieval que se dedicó a elaborar esos conceptos es, en un sentido, la continuación de la historiografía helenística y romana. El método no fue modificado. El historiador medieval todavía depende de la tradición para obtener los hechos, y carece de armas eficaces para criticar esa tradición. En esto está a la par con Tito Livio, y exhibe las mismas debilidades y las mismas excelencias. No tiene a su disposición ningún medio para estudiar el desarrollo de las tradiciones que llegan hasta él ni para analizarlas en demanda de sus varios componentes. Su único criterio es un criterio personal, que ni es científico, ni sistemático, y que frecuentemente lo hace caer en lo que, a nosotros, nos parece boba credulidad. Por otra parte, exhibe a menudo gran mérito estilístico y poder imaginativo. Por ejemplo, el humilde monje de San Albano que nos ha dejado las *Flores Historiarian*, obra atribuida a Mateo de Westminster,[*] nos relata cuentos acerca del rey Alfredo y los pasteles, acerca de Lady Godiva, del rey Canuto en la playa de Bosham, y de tantos otros, que aunque fabulosos, son joyas literarias imperecederas que, no menos que la historia de Tucídides, merecen estimarse como χτήματα ἐς αἰεί.

Pero a diferencia de Tito Livio, el historiador medieval considera sus fuentes desde un punto de vista universalista. Hasta en la Edad Media el nacionalismo era una fuerza muy real; pero un historiador que adulaba las rivalidades y el orgullo nacionales sabía que no cumplía con su deber. Su obligación no era alabar a Inglaterra o a Francia, sino narrar los *gesta Dei*. Contemplaba la historia, no como el puro juego de finalidades humanas, en que simpatizaba con el lado de sus amigos, sino como un proceso dotado de una necesidad objetiva propia, que incluía hasta al más inteligente y poderoso agente humano, pero no porque Dios fuese destructor y malévolo, como en Heródoto, sino porque

Dios es providente y positivo, y porque tiene un plan propio que ningún hombre puede alterar; de tal manera que el agente humano se ve arrollado por la corriente de los designios divinos, y llevado por ella, con o sin su consentimiento. La historia, en cuanto voluntad de Dios, se ordena a sí misma y ese orden no depende de la voluntad de ordenarla que pueda tener su agente humano. Surgen proyectos que logran realizarse; pero que son proyectos que ningún hombre ha proyectado, y hasta aquellos que piensan que deliberadamente han tratado de impedir el surgimiento de tales proyectos en realidad han contribuido a ello. Pueden asesinar a César, pero no por eso detienen la caída de la república; es más, el asesinato mismo le da un nuevo impulso a la caída. De aquí resulta que el curso total de los acontecimientos históricos es el criterio que sirve para juzgar a los individuos que toman parte en ellos.[1] El deber del individuo consiste en convertirse en voluntario instrumento para fomentar los propósitos objetivos del curso de la historia. Si se obstina en lo contrario, es impotente para detenerlo o alterarlo, y sólo consigue asegurar de ese modo su propia condenación, frustrándose a sí mismo y reduciendo su vida a la esterilidad. Ésta es una doctrina patrística: que el Diablo es, según lo define el primitivo escritor cristiano Hipólito, ὁ ἀντιτάττων τοῖς χοσμιχοῖς.

La gran tarea de la historiografía medieval consistía en el descubrimiento y la explicitación del objetivo o plan divino de la historia. Era un plan de desarrollo temporal y, por lo tanto, de despliegue a través de una serie definida de etapas, y fue, precisamente, la consideración sobre ese hecho lo que produjo la concepción de edades históricas, cada una iniciada por un suceso creador de época. Ahora bien, el intento de discernir periodos en la historia es señal de adelanto y madurez del pensamiento historiográfico, porque indica que se tiene valor para interpretar los hechos en lugar de sólo registrarlos; pero en esto, como en todo lo demás, el pensamiento medieval, aunque nunca deficiente en

denuedo y originalidad, se mostró incapaz de cumplir sus promesas. Para ilustrar lo anterior tomaré un solo ejemplo de la manera en que se concebían los periodos históricos en la Edad Media. En el siglo XII Joaquín de Floris dividió la historia en tres periodos: el reino del Padre o del Dios no encarnado, es decir, la edad precristiana; el reino del Hijo o la edad cristiana, y el reino del Espíritu Santo que daría principio en el futuro. Semejante alusión a una edad futura delata una característica importante de la historiografía medieval. Si a un historiador medieval se le preguntara cómo sabía que en la historia había un plan objetivo, respondería que por revelación: era parte de lo que Cristo había revelado acerca de Dios. Y semejante revelación ofrecía no tan sólo la clave de cuanto Dios había obrado en el pasado, sino de lo que iba a hacer en el futuro. La revelación cristiana, pues, ofrecía una visión de toda la historia del mundo, desde su creación en el pasado hasta su fin en el futuro, dentro de la perspectiva intemporal y eterna de Dios. De esta suerte, la historiografía medieval miraba hacia el fin de la historia como algo predeterminado por Dios y al mismo tiempo como algo que el hombre sabía de antemano por revelación. Contenía, pues, esa historiografía en sí misma una escatología.

Lo escatológico es siempre un elemento perturbador en la historia. Al historiador compete averiguar el pasado, no el futuro, y cuando vemos que un historiador pretende poder determinar el futuro, debemos estar seguros de que algo se ha descarriado en su concepción fundamental de lo histórico. Pero es más, podemos saber en qué consiste el descarrío. Lo que acontece en tales casos es que ha dividido la realidad única del proceso histórico en dos cosas separadas, una que es la determinante y otra que es la determinada, o sea, la ley abstracta y el hecho; lo universal y lo particular. Y es que ha hipostasiado lo universal en un falso particular que se supone existe por sí y para sí mismo, pero que

al mismo tiempo se le concibe en ese aislamiento como determinante del curso de los sucesos particulares.

Lo universal, así aislado del proceso temporal, no opera en ese proceso, sólo opera sobre el proceso. El proceso temporal resulta ser algo pasivo y modelado por una fuerza intemporal que opera sobre él desde fuera. De aquí que, puesto que esa fuerza opera en todo tiempo de la misma manera, el conocimiento de cómo opera ahora es conocimiento también de cómo operará en el futuro, y si sabemos de qué modo esa fuerza ha determinado en un momento dado el curso de los sucesos, sabremos también ahora de qué modo habrá de determinarlo en cualquier otro momento, de donde se sigue la posibilidad de predecir el futuro. Así, en el pensamiento medieval, la oposición radical entre los propósitos objetivos de Dios y los subjetivos humanos, oposición concebida de tal suerte que los designios divinos aparecen como la imposición de un plan objetivo sobre la historia, prescindiendo de los propósitos objetivos del hombre, conduce inevitablemente a la idea de que los propósitos humanos no significan nada en el discurrir histórico, y que la única fuerza que lo determina es la naturaleza divina. Síguese, pues, que la naturaleza divina ha sido revelada, que aquellos a quienes semejante revelación ha sido hecha por fe, pueden, por fe, ver lo que necesariamente será el futuro. Esto podrá parecer afín al sustancialismo; pero se trata de algo muy diferente, a saber: trascendentalismo. Para la teología medieval, Dios no es sustancia, sino acto puro; y la trascendencia quiere decir que se concibe la actividad divina no a través y dentro de las operaciones humanas, sino fuera de ellas y gobernándolas; no es inmanente al mundo de la acción humana, lo trasciende.

Lo que aconteció, pues, es que el péndulo del pensamiento osciló desde el humanismo unilateral y abstracto de la historiografía grecorromana, hasta el teocentrismo, igualmente unilateral y abstracto, del medievo. Se reconoce la mano de la providencia

en la historia; pero se reconoce de tal manera que al hombre ya nada le queda por hacer. Una consecuencia de esto, según hemos visto, es que el historiador cayó en la falacia de decir que podía predecir el futuro. Otra consecuencia fue que, en su anhelo por descubrir el plan general de la historia, y en su creencia de que ese plan era divino y no humano, tendía a buscar la esencia de la historia fuera de la historia misma, alejando su mirada de las acciones humanas a fin de percibir el plan divino. De aquí que el detalle real de las acciones humanas resultaba relativamente insignificativo, y el historiador olvidó ese deber tan principal suyo que consiste en estar dispuesto a ejercitar una paciencia infinita en la búsqueda de lo que en realidad aconteció. Ésta es la razón de la terrible debilidad en el método crítico de la historiografía medieval. Semejante debilidad no era casual; no dependía de la escasez de fuentes y materiales a disposición de los eruditos; dependía de la limitación, no de lo que podían hacer, sino de lo que querían hacer. No procuraban un relato preciso y científico de los hechos reales de la historia; querían un relato científico y preciso de los atributos divinos, una teología inconmoviblemente establecida en la doble roca de la fe y de la razón, que les permitiera determinar *a priori* lo que debió haber pasado y lo que debía pasar en el proceso histórico.

La consecuencia de esto es que cuando se considera la historiografía medieval desde el punto de vista de un historiador erudito, el tipo de historiador que sólo tiene interés en la exactitud de los hechos, aparece, no tan sólo insatisfactoria, sino deliberada y aun repugnantemente fuera de quicio. De hecho, el historiador del siglo XIX, que en general no conocía otro punto de vista, sentía profunda antipatía por la historiografía medieval. En nuestros días, sin embargo, en que no estamos tan obsesionados por las exigencias de la exactitud crítica y más interesados en la interpretación de los hechos, podemos verla con menos animosidad. Hasta tal punto hemos retrocedido hacia la concepción his-

toriográfica medieval, que a las naciones y civilizaciones las concebimos como surgiendo y cayendo en acatamiento a una ley que tiene poco que ver con los propósitos de los seres humanos que las integran, y quizá nos inclinamos a aceptar teorías que presentan las grandes mudanzas históricas como debidas a alguna dialéctica que opera de un modo objetivo, y que modela el proceso histórico dentro de una necesidad independiente de la voluntad del hombre. Esto nos acerca bastante a los historiadores medievales, y si hemos de evitar los errores a que conduce el tipo de ideas que tuvieron, no será inútil estudiar la historiografía medieval para ver cómo la antítesis entre necesidad objetiva y voluntad subjetiva trajo el descuido en la exactitud histórica e hizo caer a los historiadores en una indocta credulidad y en una ciega aceptación de las tradiciones. El historiador medieval tuvo todos los motivos para ser, en ese sentido, poco científico: nadie había descubierto entonces la manera de criticar las fuentes y de comprobar científicamente los hechos, porque en eso consistió la tarea historiográfica de los siglos que siguieron al fin de la Edad Media. Pero para nosotros, ahora que ese trabajo ha sido hecho, ya no hay excusa posible, y si volviéramos a la concepción medieval de la historia con todos sus errores, estaríamos ilustrando y precipitando esa ruina de la civilización que algunos historiadores, quizá prematuramente, ya proclaman.

§ 4. Los historiadores del Renacimiento

Al finalizar la Edad Media una de las tareas principales del pensamiento europeo fue imprimir una nueva orientación a los estudios históricos. Los grandes sistemas teológicos y filosóficos que habían proporcionado la base para la determinación del plano general apriorístico de la historia ya no eran de aceptación, y con el Renacimiento se volvió a la visión humanística de la his-

toria fundada en los antiguos. La exactitud en la investigación tenía importancia, porque ya no se sintió que las acciones humanas fueran insignificantes frente al plan divino. Una vez más el pensamiento histórico puso al hombre en el centro de sus preocupaciones. Sin embargo, y a pesar del nuevo interés que despertaba la cultura grecorromana, la concepción renacentista del hombre era muy diferente a la que tenía esa cultura. Y cuando un escritor como Maquiavelo, a principios del siglo XVI, expresó sus ideas acerca de la historia en la forma de un comentario a los primeros 10 libros de Tito Livio, en modo alguno se limitó a reproducir lo que Tito Livio pensaba de la historia. Para el historiador renacentista el hombre no era el que había dibujado la antigua filosofía, un hombre que controlaba sus actos y que labraba su destino con su intelecto; era un hombre a la manera de la concepción cristiana, una criatura de pasión e impulsos, y de esta suerte, la historia se convirtió en la historia de las pasiones humanas, consideradas como la manifestación necesaria de la naturaleza del hombre.

Los primeros resultados positivos de este nuevo movimiento consistieron en la limpia de cuanto en la historiografía medieval era fantástico y mal fundado. Se mostró, por ejemplo, por Juan Bodino,[2] a mediados del siglo XVI, que la traza comúnmente aceptada que dividía la historia en los periodos de los Cuatro Imperios no se fundaba en interpretaciones exactas de los hechos, sino en un plan arbitrario sacado del Libro de Daniel;[3] y fueron muchos los eruditos, la mayor parte de origen italiano, que se pusieron a la tarea de arruinar las leyendas donde varios países habían escondido la ignorancia en que estaban acerca de sus propios orígenes. Polidoro Virgilio, por ejemplo, a principios del siglo XVI, acabó con el viejo cuento que atribuía a Bruto el Troyano la fundación de Bretaña, y sentó las bases para una historia crítica de Inglaterra.

Ya para los primeros años del siglo XVII, Bacon podía resumir la situación al dividir su mapa de los conocimientos en los tres grandes reinos de la poesía, la historia y la filosofía, presididos, respectivamente, por las tres facultades: la imaginación, la memoria y el entendimiento. Pero decir que la memoria preside sobre la historia es tanto como decir que la labor esencial de la historia es recordar y registrar el pasado en sus hechos verdaderos y tal como verdaderamente acontecieron. Lo que allí hizo Bacon no fue sino insistir en que la historia sea, ante todo, un interesarse en el pasado por el pasado mismo. Esto equivale a negar la pretensión del historiador a predecir el futuro, y al mismo tiempo niega la idea de que la función principal del historiador sea descubrir el plan divino que norma los hechos. Su interés debe estar en los hechos mismos.

Pero la posición de la historia así definida era precaria. Se había liberado de los errores del pensamiento medieval, pero todavía le faltaba encontrar su función propia. Tenía ya un programa bien definido: el redescubrimiento del pasado; pero carecía de métodos y principios para cumplir ese programa. En realidad, la definición baconiana de la historia como el reino de la memoria era un error, porque el pasado sólo pide investigación histórica en la medida en que no es o no puede ser recordado. Si el pasado pudiera recordarse íntegramente saldrían sobrando los historiadores. Por eso, ya en la época de Bacon encontramos a un contemporáneo, suyo, Camden,[*] trabajando sobre la topografía y la arqueología de Bretaña, dentro de la mejor tradición renacentista, y mostrando que la historia no recordada podía reconstruirse a base de datos, un tanto de la misma manera como, en esa época, los naturalistas ya empleaban datos para fundar sus teorías científicas. El problema de cómo puede el historiador suplir con su entendimiento las deficiencias de su memoria fue una cuestión que Bacon no llegó nunca a preguntarse.

El aspecto constructivo del pensamiento del siglo XVII se concentró en los problemas de las ciencias naturales, dejando a un lado los problemas históricos. Al igual que Bacon, Descartes distinguió entre poesía, historia y filosofía y añadió un cuarto término, la teología; pero de estas cuatro cosas, sólo a la filosofía, comprendida en sus tres grandes ramas: matemáticas, física y metafísica, aplicó su nuevo método, porque únicamente en este campo tenía la esperanza de alcanzar un conocimiento seguro e indubitable. La poesía, para Descartes, era más un don de la naturaleza que una disciplina; la teología dependía de la fe y de la revelación; la historia, por más interesante, más instructiva y más valiosa que fuera para la formación de una actitud práctica en la vida, no podía, sin embargo, aspirar a la verdad, porque los acontecimientos que relataba jamás acontecieron exactamente de la manera en que los relataba. De esta suerte, la reforma del conocimiento que Descartes se propuso instaurar y que de hecho instauró, no comprendía al pensamiento histórico, porque para él, estrictamente hablando, la historia no era en absoluto una rama del conocimiento.

Merece la pena examinar de cerca el párrafo que Descartes dedica a la historia en la primera parte del *Discurso del método*:

> Pero creía también que ya había dedicado bastante tiempo a las lenguas e incluso a la lectura de los libros antiguos y a sus historias y a sus fábulas. Pues es casi lo mismo conversar con gentes de otros siglos, que viajar. Bueno es saber algo de las costumbres de otros pueblos, para juzgar las del propio con mejor acierto, y no creer que todo lo que es contrario a nuestras modas es ridículo y opuesto a la razón, como suelen hacer los que no han visto nada. Pero el que emplea demasiado tiempo en viajar, acaba por tornarse extranjero en su propio país; y al que estudia con demasiada curiosidad lo que se hacía en los siglos pretéritos, ocúrrele de ordinario que permanece ignorante de lo que se practica en el presente. Además, las fábulas son causa de que imaginemos como posibles acontecimientos que no lo son; y aun las más fieles historias, supuesto que no cambien ni aumenten el valor de las cosas, para hacerlas más dignas de ser leídas, omiten por lo menos, casi siempre, las circunstancias más bajas y menos ilustres,

por lo cual sucede que lo restante no aparece tal como es y que los que ajustan sus costumbres a los ejemplos que sacan de las historias se exponen a caer en las extravagancias de los paladines de nuestras novelas y a concebir designios, a que no alcanzan sus fuerzas.[*]

Aquí Descartes hace cuatro afirmaciones que será bueno distinguir con claridad: *1)* Evasión histórica, es decir, que el historiador es un viajero que de tanto vivir alejado de lo suyo se convierte en un extraño para su propia época. *2)* Pirronismo histórico, es decir, que los relatos históricos no son narraciones fidedignas del pasado. *3)* Idea antiutilitaria de la historia, es decir, que los relatos que no son fidedignos no pueden ayudarnos en la comprensión de lo que es realmente posible y, por lo tanto, que no nos sirven de guías para nuestros actos en el presente. *4)* La historia provoca la creación de castillos en el aire, es decir, que los historiadores, aun en el mejor de los casos, desfiguran el pasado al presentarlo como algo más digno y espléndido de lo que fue en realidad.

1) Una manera de contestar la idea de que la historia es una evasión sería demostrar que el historiador solamente puede examinar auténticamente el pasado en la medida en que está firmemente enraizado en el presente. En otras palabras, que el historiador no debe saltar fuera de su propia época histórica, sino que debe ser, en todos sentidos, un hombre de su tiempo y ver al pasado según se ofrece desde ese punto de vista. Ésta es la réplica verdadera a la tesis cartesiana; pero para poderse aducir faltaba que la teoría del conocimiento hubiese avanzado más allá de los límites hasta donde la llevó Descartes. No fue sino en tiempo de Kant cuando los filósofos concibieron al conocimiento como dirigido hacia un objeto relativo al punto de vista personal del sujeto cognoscente. La «revolución copernicana» de Kant contenía implícitamente, aunque Kant no la desarrolló, una teoría acerca de cómo el conocimiento histórico no sólo es posible sin que el historiador abandone su punto de vista, sino que, precisamente, es posible porque no lo abandona.

2) Afirmar que los relatos históricos narran sucesos que no pudieran haber acontecido es tanto como afirmar que existe un criterio, distinto a los relatos que tenemos, para discernir lo que pudo haber acontecido. Descartes presagia aquí una actitud crítica auténtica de lo histórico que, de desarrollarse plenamente, sería la réplica a su propia objeción.

3) Los eruditos del Renacimiento, al revivir muchos elementos propios de la concepción grecorromana de la historia, revivieron la idea de que el valor de la historia era de orden pragmático, como enseñanza en el arte de la política y de la vida práctica. Semejante idea era inevitable mientras no hubiera una base teórica para la alternativa, es decir, para la creencia en que el valor de la historia es teórico y que consiste en el hallazgo de la verdad. Descartes tuvo sobrada razón para rechazar aquella idea, y en realidad anticipó la afirmación que hace Hegel en la introducción a su *Filosofía de la historia*, de que la lección práctica que contiene la historia es que nadie aprende nada de la historia. Pero Descartes no advirtió que la labor histórica de su tiempo, realizada por gente como Buchanan y Grocio, y mejor aún por hombres pertenecientes a la generación que despuntaba, como Tillemont y los eruditos bolandistas, era un trabajo inspirado por el amor a la verdad, y que la concepción pragmática que criticaba ya no tenía vigencia cuando escribía su *Discurso del método*.

4) Al afirmar que los relatos históricos contenían exageraciones que amplificaban la grandiosidad y el esplendor del pasado, Descartes postulaba de hecho un criterio para, precisamente, poder criticar el contenido de esos relatos y extraer de ellos la verdad que ocultan o desfiguran. Si Descartes hubiera prolongado su pensamiento habría podido establecer un método o código de normas de la crítica histórica. De hecho, quien estableció aquella regla fue Vico a principios de la siguiente centuria. Pero Descartes no comprendió el valor de su observación, porque sus intereses intelectuales estaban orientados decididamente en la direc-

ción de las matemáticas y de la física, y cuando fijó su atención en la historia incurrió en el equívoco de tomar lo que era una fértil sugestión para el adelanto del método histórico por una demostración de que ese adelanto era imposible.

Es así, pues, como la situación de Descartes con respecto a la historia es curiosamente ambigua. Por lo que toca a las intenciones, su obra es un empeño en oscurecer con dudas el valor de la historia, cualquiera que fuese ese valor, porque Descartes quería desviar de la historia la atención de la gente y encauzarla hacia las ciencias exactas. En el siglo XIX la ciencia se desarrolló independientemente de la filosofía, porque los idealistas poskantianos adoptaron una actitud cada vez más escéptica hacia ella, laguna que apenas hoy día comienza a llenarse. Entre ese extrañamiento y el que hubo en el siglo XVII entre la historia y la filosofía hay un paralelo exacto: ambos obedecen a una causa paralela, a saber: el escepticismo histórico de Descartes.

§ 6. La historiografía de Descartes

En realidad, el escepticismo de Descartes no descorazonó a los historiadores. Por lo contrario, se comportaron más bien como si se tratase de un reto o de una invitación a trabajar por cuenta propia en busca de un método que les mostrara que la historia crítica no era posible, para después volver a la filosofía con un nuevo mundo de conocimientos entre las manos. Durante la segunda mitad del siglo XVII surgió una nueva escuela de pensamiento histórico que, pese a la paradoja de la designación, puede llamarse la historiografía cartesiana, un poco del mismo modo como el teatro clásico francés de esa misma época ha sido llamado escuela de la poesía cartesiana. La llamo historiografía cartesiana porque, al igual que la filosofía cartesiana, estaba fundada en el escepticismo sistemático y en el reconocimiento pleno de

ciertos principios críticos. El postulado principal de esa nueva escuela historiográfica consistía en que el testimonio de las autoridades documentales, es decir, las fuentes escritas, no puede admitirse sin sujetarlo antes a un proceso crítico fundado en, por lo menos, tres reglas metódicas: *1)* la regla cartesiana implícita de que ninguna autoridad debe inducirnos a creer lo que sabemos que no pudo haber pasado; *2)* la regla de que es necesario confrontar y armonizar las distintas autoridades, y *3)* la regla de que las autoridades documentales deben verificarse empleando testimonios no documentales. La tarea histórica así concebida todavía descansaba en textos escritos, o sea, en lo que Bacon habría llamado la memoria; pero los historiadores estaban aprendiendo a manejar sus fuentes con un espíritu profundamente crítico.

Como ejemplos de esta escuela ya cité a Tillemont y a los bolandistas. La *Historia de los emperadores romanos*[*] fue el primer intento de escribir la historia de Roma a base del empeño sistemático en reconciliar las afirmaciones de distintas autoridades. Los bolandistas, una escuela de eruditos benedictinos,[**] se propusieron reescribir las vidas de los santos, empleando métodos críticos para purgar los relatos de todo elemento milagroso exagerado, y de ese modo fueron los primeros que se enfrentaron a fondo con los problemas relativos a la crítica de fuentes, y los primeros en estudiar la manera en que se desarrollan las tradiciones. A este periodo de la historiografía y especialmente a los bolandistas debemos la idea de analizar las tradiciones, lo que permite comprender las deformaciones que sufren los hechos para llegar a nosotros, y de este modo se liberó la ciencia histórica del antiguo dilema entre admitir como cierta la tradición entera o rechazarla como falsa. Al mismo tiempo se iniciaron estudios de detalle acerca de las potencialidades de las monedas, de las inscripciones, de los fueros y de otros documentos no literarios, como medios para verificar e ilustrar los relatos y descripciones de los historiadores. Fue precisamente en esta época cuando, por ejemplo,

John Horsley de Morpeth en Northumberland hizo la primera colección sistemática de inscripciones romanas en Inglaterra, siguiendo los pasos de los eruditos italianos, franceses y alemanes.

Pero este movimiento apenas fue advertido por los filósofos. El único de primer rango que no permaneció indiferente fue Leibniz, quien aplicó los nuevos métodos de investigación histórica al estudio de la historia de la filosofía con resultados extraordinarios, y tanto, que podemos llamarlo el fundador moderno de esa disciplina. Leibniz, es cierto, no escribió por extenso sobre el asunto, pero toda su obra da testimonio de los conocimientos que tenía el autor acerca de la filosofía antigua y medieval, y es a él a quien debemos la idea de la filosofía como una tradición histórica continuada, donde los avances obedecen no a la postulación de ideas nuevas y revolucionarias, sino conservando y desarrollando lo que él llamó la *philosophia perennis*, es decir, el conjunto de verdades permanentes e inmutables que siempre han sido conocidas. Es claro que en semejante concepto se subraya demasiado la permanencia y muy poco el cambio; se comprende la verdad filosófica demasiado como un depósito inmutable de verdades externa y eternamente conocidas, y muy poco como algo que siempre necesita ser re-creado por medio de un esfuerzo intelectual que trascienda el pasado; pero ésta es tan sólo una manera de decir que la concepción de la historia en Leibniz pertenece muy típicamente a una época en que todavía no se habían aclarado bien las relaciones entre lo permanente y lo mudable, entre las verdades de razón y las verdades de hecho. Leibniz indica un *rapprochement* entre las esferas entonces extrañadas de la filosofía y la historia; no significa todavía, sin embargo, un contacto efectivo entre ellas.

A pesar de esta fuerte inclinación historicista de Leibniz y a pesar de los luminosos trabajos de Spinoza, que le conceden el título de fundador de la crítica bíblica, la tendencia general de la escuela cartesiana era marcadamente antihistórica. Y fue precisa-

mente esta circunstancia la que acarreó la ruina y el descrédito del cartesianismo. El nuevo y poderoso movimiento del pensar histórico que, por decirlo así, se desarrollaba a contracorriente de la filosofía cartesiana, era, por su existencia misma, una refutación de esa filosofía. Y cuando llegó el momento de atacar a fondo sus principios, las personas que emprendieron ese ataque eran, muy naturalmente, gente cuyos intereses estaban orientados hacia la historia. En seguida daré cuenta de dos de tales ataques.

§ 7. Anticartesianismo

i) Vico

El primer ataque viene de Vico, que trabajaba en Nápoles a principios del siglo XVIII. El interés fundamental de la obra de Vico consiste en el hecho de que, ante todo, era un bien adiestrado y brillante historiador que se propuso la tarea de formular los principios del método histórico, de la misma manera como Bacon había formulado los relativos al método científico. En el curso de ese empeño, Vico se vio colocado frente a la filosofía cartesiana como algo que era motivo de polémica. No impugnó la validez del conocimiento matemático; pero sí impugnó, en cambio, la teoría cartesiana del conocimiento con su implicación de que ningún otro tipo de conocimiento era posible. Por lo tanto, Vico atacó el principio cartesiano que postulaba la idea clara y distinta como criterio de la verdad. Indicó que sólo se trataba, en realidad, de un criterio subjetivo o psicológico. El hecho de que yo piense mi idea como clara y distinta solamente prueba que creo en ella, pero no que sea verdad. Vico, al afirmar eso, está esencialmente de acuerdo con la idea de Hume de que creer

no es sino percibir con especial vivacidad. Cualquier idea, dice Vico, por más falsa que sea, puede convencernos por su aparente autoevidencia, y nada hay más fácil que pensar que nuestras creencias son de suyo evidentes, cuando en realidad sólo son ficciones sin fundamento, alcanzadas por argumentos sofísticos: una vez más, una coincidencia con Hume. Lo que necesitamos, afirma Vico, es un principio que nos permita distinguir lo que puede conocerse de aquello que no puede conocerse, es decir, una doctrina de los necesarios límites del conocer humano. Esta idea, ya se habrá advertido, pone a Vico en línea con Locke, cuyo empirismo crítico ofrecería el punto de partida para el otro ataque principal contra el cartesianismo.

Vico encuentra el principio que busca en la doctrina de que *verum et factum convertuntur*, es decir, que la condición para que se pueda conocer algo con verdad, o sea, para que se le pueda entender y no solamente percibir, consiste en que el sujeto que conoce haya fabricado aquello que se conoce. Según este principio la naturaleza sólo es inteligible para Dios; pero las matemáticas son inteligibles para el hombre, porque los objetos del pensamiento matemático son ficciones o hipótesis construidas por el matemático. Todo ejemplo de pensar matemático comienza por un *fiat: sea ABC* un triángulo y *sea AB* = *AC*. Si el matemático puede tener un conocimiento verdadero del triángulo es porque por ese acto de volición suya ha construido el triángulo; porque ése es su *factum*. Ahora bien, esto no es «idealismo» en el sentido usual del término: la existencia del triángulo no depende del conocimiento que se tenga de él; conocer las cosas no es crearlas; por lo contrario, nada puede ser conocido si antes no ha sido creado, y el problema de si una mente dada puede conocerlo depende del modo como ha sido creado.

Se sigue del principio *verum factum* que la historia, que muy marcadamente es algo hecho por la mente humana, es algo especialmente propio para ser objeto del conocimiento humano. Vi-

co considera el proceso histórico como un proceso por el cual los seres humanos construyen sistemas de lenguajes, costumbres, leyes, gobiernos…, o sea, que Vico piensa la historia como historia de la génesis y desarrollo de las sociedades humanas de sus instituciones. Aquí tenemos por primera vez una idea completamente moderna acerca de lo que constituye la materia de la ciencia histórica. Ya no existe una antítesis entre las acciones aisladas del hombre y el plan divino que les comunica unidad como acontece en la historiografía medieval. Mas, por otra parte, no hay indicación alguna de que el hombre primitivo (por quien Vico sentía un interés muy particular) haya previsto el desenlace de los desarrollos que iniciaba; el plan de la historia es un plan completamente humano, pero no preexiste en la forma de una intencionalidad no realizada encaminada hacia su propia y gradual realización. El hombre no es un puro demiurgo que modela la sociedad humana a la manera del dios platónico que modela al mundo en conformidad a un modelo ideal; como Dios mismo, el hombre es un verdadero creador que trae a la existencia tanto a la forma como a la materia en la común labor de su propio desarrollo histórico. El hombre crea de la nada aquello de que está constituida la sociedad humana, y por eso ese material es en todos sus detalles un *factum* humano, algo, pues, eminentemente cognoscible por la mente del hombre en cuanto tal.

En este pensamiento Vico nos ofrece los resultados de sus extensas y fructíferas investigaciones históricas en cuestiones tales como el derecho y el lenguaje. Ha descubierto que tales investigaciones son capaces de entregar un conocimiento tan indubitable como el conocimiento que Descartes había circunscrito a los resultados de las investigaciones matemáticas y físicas, y expresa la manera como ha surgido este conocimiento diciendo que, de hecho, el historiador es capaz de reconstruir en su propia mente el proceso por medio del cual esas cosas han sido humanamente creadas en el pasado. Hay una especie de armonía preestablecida

entre la mente del historiador y el objeto que se propone estudiar; pero esta armonía preestablecida, a diferencia de la postulada por Leibniz, no descansa en el milagro; descansa en la común naturaleza del hombre que vincula al historiador con los hombres cuyas obras examina.

Esta nueva actitud hacia la historia es profundamente anticartesiana, porque la estructura entera del sistema cartesiano está condicionada por un problema que no aparece en el mundo de lo histórico, el problema del escepticismo, el problema de la relación entre las ideas y las cosas. Descartes, iniciando sus investigaciones acerca del método de las ciencias naturales desde el punto de vista escéptico que predominaba entonces en Francia, tuvo que empezar asegurándose de que, en realidad, había un mundo de la materia. Para la historia, según la concebía Vico, ese problema no podía existir. El punto de vista escéptico, en efecto, es imposible. Para Vico, la historia no se ocupa del pasado en cuanto pasado; se ocupa, en primera instancia, con la estructura actual de la sociedad en que vivimos, con los modos y con las costumbres en que comulgamos con la gente que nos rodea, y para estudiar estas cosas no hace falta preguntar si realmente existen. La pregunta carece de sentido. Cuando Descartes contempla el fuego se pregunta si, además de su propia idea del fuego, hay un fuego real. Para Vico, cuando examina una cosa como el idioma italiano que se hablaba en su época, no puede surgir una pregunta como la de Descartes. La distinción, en efecto, entre la idea de una tal realidad histórica y la realidad misma no tendría sentido. El idioma italiano es exactamente lo que la gente que lo usa piensa que es. Para el historiador, el punto de vista humano es lo definitivo. Lo que Dios piense acerca del idioma italiano es una cuestión que no está obligado a plantearse y que, por otra parte, sabe que no puede contestar. La búsqueda de la cosa en sí es, para él, una inquisición tan sin sentido como inútil; y el propio Descartes casi reconoció esto cuando dijo[4] que en

asuntos de moral su norma consistía en aceptar las leyes y las instituciones del país donde vivía, y en regir su conducta de acuerdo con las mejores opiniones que eran comúnmente recibidas por la gente que lo rodeaba, admitiendo, así, que el individuo no puede construir *a priori* esas cosas por sí mismo, sino que tiene que reconocerlas como hechos históricos de la sociedad en que vive. Ciertamente, Descartes adoptó esa norma de un modo provisional, con la esperanza de que algún día llegaría a edificar su propio sistema moral sobre una base metafísica; pero es no menos cierto que ese día nunca llegó, como, dada la naturaleza de la cosa, nunca podía llegar. La esperanza de Descartes no es sino un ejemplo de la extremosa idea que se había hecho acerca de las posibilidades de la especulación *a priori*. La historia es un tipo de conocimiento en que las cuestiones acerca de las ideas y acerca de los hechos no son susceptibles de distinción, y la esencia de la filosofía cartesiana consiste, precisamente, en distinguir entre esos dos tipos de cuestiones.

La concepción que Vico tuvo de la historia, como una forma del conocimiento filosóficamente justificada, va acompañada de una concepción del conocimiento histórico susceptible de un amplio desarrollo. Contestada por el historiador la pregunta acerca de la posibilidad del conocimiento histórico en general, puede proceder a resolver ciertos problemas históricos hasta entonces insolubles. Esto se logra con la elaboración de un método histórico bien definido que exhiba las reglas que le sirven de principios. A Vico le interesaba particularmente lo que llamó la historia de los periodos remotos y oscuros, es decir, que le interesaba ampliar el conocimiento histórico, y a este respecto estableció ciertas normas metódicas.

Primero, sostenía que ciertos periodos de la historia mostraban un carácter general que informaba todos los detalles particulares, carácter que, por otra parte, reaparecía en otros periodos históricos, de suerte que dos periodos distintos podían tener las

mismas características generales, de donde era posible deducir analógicamente el uno del otro. Ejemplificó las semejanzas generales entre el periodo homérico de la historia griega y la Edad Media europea, dándoles a ambas épocas el nombre genérico de periodos heroicos. Los rasgos comunes eran, por ejemplo, la existencia en una y otra de un gobierno de la aristocracia guerrera, de una economía agrícola, de una literatura de baladas, de una ética fundada en la idea de la hazaña personal y de la lealtad, y otras cosas por el estilo. Así, para saber más de lo que Homero nos dice acerca de la edad homérica, debemos estudiar la Edad Media para ver en seguida hasta qué punto lo que aprendemos es aplicable a la Grecia primitiva.

Segundo, demostró que esos periodos semejantes tendían a repetirse en un mismo orden. A cada periodo heroico sigue un periodo clásico, donde el pensamiento predomina sobre la imaginación, la prosa sobre la poesía, la industria sobre la agricultura, y una ética fundada en la paz sobre una ética fundada en la guerra. A su vez, al periodo clásico sigue una decadencia que es un estado de barbarie; pero una barbarie muy distinta a la barbarie heroica de la imaginación. Es la que Vico llama la barbarie de la reflexión, donde todavía predomina el pensamiento, pero un pensamiento exhausto de posibilidades creadoras que sólo elabora un espeso tejido de pedantescas y artificiosas distinciones que nada significan. A veces Vico formula el ciclo histórico de la siguiente manera: primero el principio dirigente de la historia es la fuerza bruta; sigue la fuerza valerosa o heroica; viene después la justicia valerosa; después la originalidad deslumbrante, en seguida la reflexión constructiva y, por último, una especie de opulencia manirrota y despilfarradora que destruye cuanto ha sido edificado. Vico, sin embargo, comprende muy bien que semejante ciclo contiene una formulación demasiado rígida y que es preciso admitir la posibilidad de innumerables excepciones.

Tercero, el movimiento cíclico de la historia no es una pura rotación de fases iguales; el movimiento es en espiral y no en círculo: la historia jamás se repite, sino que el retorno a cada nueva fase se reviste de formas distintas de las precedentes. De esta suerte, por ejemplo, la barbarie de la Edad Media se diferencia de la barbarie pagana de la edad homérica por todo aquello que la convierte en una forma de expresión de la mentalidad cristiana. A esta razón se debe, es decir, a que la historia constantemente crea novedades, que la ley cíclica no permita predecir el futuro, rasgo que separa a Vico de la antigua idea grecorromana que veía en la historia un movimiento circular (así, por ejemplo, Platón, Polibio y ciertos historiadores renacentistas como Maquiavelo y Campanella), y que, en cambio, lo sitúa dentro del principio, cuya importancia fundamental ya he subrayado, de que el verdadero historiador nunca profetiza.

Sentadas esas reglas metodológicas, Vico procede a enumerar ciertos prejuicios contra los cuales el historiador debe estar siempre en guardia; algo así como los «ídolos» del *Novum Organum* de Bacon. Cinco son las fuentes de error que discierne Vico:

1. Tener una idea desorbitada acerca de la magnificencia de la antigüedad, es decir, el prejuicio que consiste en exagerar la riqueza, el poder, la grandiosidad, etc., del periodo estudiado por el historiador. El principio que aquí enuncia Vico en forma negativa es el principio de que el interés verdadero de un periodo del pasado no estriba en el valor intrínseco de sus realizaciones consideradas aisladamente, sino en la relación que guarda dicho periodo dentro del conjunto del discurrir histórico. Se trata, por otra parte, de un prejuicio muy frecuente. Me he dado cuenta, por ejemplo, de que los interesados en la civilización romana de las provincias están mal dispuestos a admitir (como lo he demostrado con pruebas arqueológicas) que el Londres romano sólo tenía aproximadamente de 10 mil a 15 mil habitantes. Les gustaría

que hubiera tenido de 50 mil a 100 mil, porque se han formado opiniones magníficas acerca de la antigüedad.

2. La vanagloria nacional. Toda nación tiene el prejuicio, tratándose de su propio pasado, de presentarlo a la luz más favorable. Las historias de Inglaterra escritas por ingleses para lectores ingleses no detallan los fracasos militares de Inglaterra, y así en lo demás.

3. La vanagloria de los doctos. Esto, según lo interpreta Vico, da lugar a un prejuicio particular del historiador, que consiste en la suposición por parte suya de que la gente de quienes trata se parecen a él en lo erudito y docto y, en general, en creer que se trata de gente de tipo reflexivo. La mente académica imagina que las personas por quienes se interesa debieron ser también personas académicas. Pero en realidad, así pensaba Vico, los hombres de más eficacia histórica han sido los de mentalidad menos académica. La combinación de un intelecto reflexivo con la grandeza histórica es muy rara. El patrón de valores que rige la vida personal del historiador es muy distinto al patrón que rigió las vidas de los personajes de quienes escribe.

4. La falacia de las fuentes, o sea, lo que Vico llama la sucesión escolástica de las naciones. Este error consiste en creer que cuando dos naciones tienen una idea o una institución semejante, se debe pensar que la una lo aprendió de la otra. Vico muestra que esa manera de ver implica la negación del poder creador original de la mente humana, la cual puede muy bien redescubrir ideas por sí sola, sin necesidad de tener que aprenderlas de alguien. Le sobra razón a Vico cuando previene a los historiadores contra el peligro de aquel error. De hecho, además, aun en los casos en que es un hecho que una nación ha sido maestra de otra, como China del Japón, Grecia de Roma, Roma de Galia, y así sucesivamente, la nación enseñada invariablemente aprende no lo que la maestra tiene que enseñar, sino tan sólo las lecciones para las

cuales ha sido preparada por su propio y previo desarrollo histórico.

5. Por último, existe el prejuicio de suponer que los antiguos estaban mejor informados que nosotros acerca de los tiempos que les están más cercanos. En realidad, para citar un ejemplo que no es de Vico, los eruditos de la época del rey Alfredo sabían mucho menos de lo que nosotros sabemos acerca de los orígenes anglosajones. La amonestación de Vico contra este prejuicio es de gran importancia, porque, desarrollada por su lado positivo, se convierte en el principio de que el conocimiento del historiador no depende de la continuidad de una tradición, sino que le es dable, por métodos científicos, reconstruir la imagen de una época pasada que no ha sacado de tradición alguna. Tenemos aquí el rechazo explícito de la idea que hace depender a la historia de lo que Bacon llamó memoria, o en otras palabras, de las afirmaciones de las autoridades.

Pero Vico no se conforma con amonestaciones negativas; se alarga a proponer ciertos métodos que permiten al historiador trascender los límites marcados por las puras afirmaciones de las autoridades. Cuanto a este respecto nos dice Vico son hoy día lugares comunes para el historiador; pero no olvidemos que en su época se trata de indicaciones revolucionarias.

1. Muestra la manera de aprovechar la filología para iluminar la historia. Las etimologías revelan el tipo de vida de un pueblo en el momento en que su idioma se estaba creando. El historiador tiene por meta la reconstrucción de la vida mental, las ideas, del pueblo que estudia; mas, entonces, el repertorio de las palabras de ese pueblo indica cuál era el repertorio de sus ideas; y la manera en que usa metafóricamente una palabra vieja con un nuevo sentido a fin de expresar una idea nueva, indica cuál era el repertorio de sus ideas antes de que surgiera la nueva idea. De esta suerte, por ejemplo, las palabras latinas *intellegere* y *disserere* muestran cómo, cuando los romanos necesitaron palabras para

significar entender y discutir, tomaron prestadas del vocabulario agrícola las palabras que significan espigar y sembrar.

2. Vico hace el mismo uso de la mitología. Los dioses de las religiones primitivas representan una manera semipoética de expresar la estructura social del pueblo que los inventó. De esta suerte Vico leyó en la mitología grecorromana una representación de la vida doméstica económica y política de los antiguos. Esos mitos eran el modo en que una mente primitiva e imaginativa se expresó a sí misma lo que una mente más reflexiva habría afirmado en códigos legales y éticos.

3. Postula Vico un nuevo método (novedad que a nosotros nos parecerá bien extraña) en la utilización de las tradiciones. Deben, dice, aceptarse no como literalmente ciertas, sino como el confuso recuerdo de hechos que han sido deformados a través de un medio ambiente cuyo índice de refracción podemos determinar hasta cierto punto. Todas las tradiciones son verdaderas, pero ninguna significa lo que dice. Para descubrir su sentido, pues, es preciso averiguar qué tipo de gente las inventó y qué cosa podría significar ese tipo de gente al decir ese tipo de cosas.

4. A fin de dar con la clave de esa reinterpretación es necesario recordar que en cierto estado de su desarrollo la mente tiende a crear el mismo tipo de productos. Los salvajes, en todo tiempo y en todo lugar, son mentalmente salvajes. De aquí que si estudiamos a los salvajes modernos podremos saber cómo eran los salvajes antiguos, y de ese modo averiguaremos la manera de interpretar los mitos y las leyendas salvajes que ocultamente contienen los hechos de la historia antigua más remota. Los niños son, en cierto sentido, salvajes, por eso los cuentos de hadas de los niños también pueden servir para el mismo fin. Los campesinos modernos son personas imaginativas y poco reflexivas; sus ideas, pues, arrojan luz sobre las ideas de las sociedades primitivas, y así puede citarse otros ejemplos.

En suma, Vico logró dos cosas. Primero, aprovechó plenamente los adelantos de metodología crítica alcanzados por los historiadores de finales del siglo XVII, y no conformándose con eso, dio un paso más, demostrando que el pensamiento histórico puede ser, además de crítico, un pensamiento constructivo, puesto que Vico supo liberarlo de su dependencia respecto a las autoridades documentales y convertirlo de ese modo en un conocimiento verdaderamente original y autónomo, capaz de alcanzar, por medio del análisis científico de los datos, verdades completamente olvidadas. Segundo, desarrolló los principios filosóficos implícitos en su labor histórica, hasta el punto de hacer posible el contraataque a la filosofía científica y metafísica del cartesianismo, exigiendo una fundamentación más amplia para la teoría del conocimiento, y criticando la estrechez y abstracción de la doctrina que entonces predominaba. En realidad, Vico se adelantó demasiado a su época para que su pensamiento pudiera influir perceptiblemente de un modo inmediato. El mérito extraordinario de su obra no fue reconocido sino cuando, dos generaciones más tarde, el pensamiento alemán había alcanzado por cuenta propia, gracias al espléndido florecimiento de los estudios históricos en Alemania a finales del siglo XVIII, una situación semejante a aquella de donde partió Vico. Cuando aconteció eso, los escritores alemanes lo redescubrieron, concediéndole un gran valor a su obra, y de esta suerte ejemplificaron la propia doctrina de Vico, de que las ideas no se propagan por «difusión», como los artículos comerciales, sino por el descubrimiento independiente que cada nación hace de aquello que necesita en cualquier etapa de su propio desarrollo.

§ 8. Anticartesianismo

El segundo ataque al cartesianismo, y seguramente el más eficaz por lo que toca a las consecuencias históricas, fue el lanzado por la escuela de Locke, cuya culminación es Hume. En un principio, el empirismo de esa escuela, aunque ya en consciente oposición a Descartes, no había cobrado conciencia de su relación con el problema del pensamiento histórico. Pero a medida que se desarrolló fue posible advertir que los postulados por los que pugnaba podían ponerse al servicio de la historia, así sólo fuera en un sentido negativo, es decir, con el fin de arruinar el cartesianismo que había borrado a la historia del mapa de los conocimientos. Ni Locke ni Berkeley dan muestras en sus escritos filosóficos de que los problemas del pensamiento histórico les hayan preocupado. (No debe olvidarse, sin embargo, que si Locke llamó a su propio método el «método histórico llano» es porque no era del todo ajeno a la relación entre su propio anticartesianismo y el estudio de la historia. En su *Ensayo*, introducción, § 2, explica que por ese método pretende «dar razón de los modos por donde nuestro entendimiento llega a alcanzar esas nociones que tenemos de las cosas». Locke, por lo tanto, trata nuestras «nociones de las cosas» de un modo exactamente igual a como Vico trata las maneras y costumbres; en ambos casos se descarta el problema cartesiano acerca de la relación entre las ideas y las cosas como problema inexistente). Pero lo cierto es que la avidez con que adoptaron la filosofía de Locke los hombres de la Ilustración en Francia, Voltaire y los enciclopedistas, cuyos intereses se orientaban decididamente hacia la historia, muestra que esa filosofía podía esgrimirse como un arma a favor del pensamiento histórico, primero en la defensiva y más tarde en el contraataque hacia la tradición cartesiana. Y en efecto, la rebelión contra el cartesianismo es el rasgo capital negativo del pensamiento francés en el siglo XVIII; sus principales rasgos positivos son, en cam-

bio, primero el tono cada vez más marcadamente historicista, y segundo, la adopción de un tipo de filosofía lockiana, y es obvio que entre estos tres rasgos hay mutua interdependencia.

Es fácil enumerar los puntos esenciales de la filosofía de Locke. Claramente se advertirá que en cada uno hay, por el lado negativo, anticartesianismo y, por el lado positivo, un avance hacia la reorientación de la filosofía en dirección de la historia.

1. Rechazo de la concepción de las ideas innatas e insistencia sobre el hecho de que el conocimiento procede de la experiencia. La concepción de ideas innatas es una concepción antihistórica. En efecto, si todo conocimiento consiste en la explicitación de nuestras ideas innatas, y si todas esas ideas están presentes como potencialidades en toda mente humana, se sigue que todo posible conocimiento puede producirse teóricamente de nuevo por todo ente humano por sí solo sin ayuda de nadie, y no hay, por lo tanto, necesidad alguna de esa elaboración común del conjunto de los conocimientos que es la tarea privativa de la historia. Por otra parte, si todo conocimiento se funda en la experiencia, se trata de un producto histórico: la verdad, según ya lo había advertido Bacon,[5] es hija del tiempo; el conocimiento de más quilates es el fruto de la experiencia más madura y rica. Es así, pues, como en el libro primero del *Ensayo* de Locke encontramos ya implícita una visión histórica del conocimiento.

2. Negación de todo argumento cuyo objeto sea tender un puente entre las ideas y las cosas. Tal negación se funda en la doctrina de que el conocimiento se ocupa no con una realidad diferente de nuestras ideas, sino con el acuerdo o desacuerdo de nuestras ideas mismas. Esta doctrina aplicada a la ciencia física es obviamente paradójica, porque en esa ciencia pretendemos el conocimiento de algo irreducible a ideas; pero aplicada a nuestro conocimiento histórico de las instituciones humanas, como la ética, los idiomas, el derecho y la política, no sólo no es paradóji-

ca, sino que es, según ya vimos, la manera más natural de considerar esas cosas.

3. Negación de que haya ideas abstractas e insistencia en que todas las ideas son concretas. Este postulado, que Berkeley mostró estar implícito en Locke, es paradójico si se aplica a las matemáticas y a la física; pero, una vez más, es obviamente la manera natural de pensar acerca de la historia, donde el conocimiento consiste no en generalizaciones abstractas, sino en ideas concretas.

4. La idea de que el conocimiento humano necesariamente se queda corto respecto a la verdad y a la certeza absolutas, pero que es capaz de alcanzar (según textualmente dice Locke) el grado de certidumbre requerido por nuestra condición, o (como dice Hume) que la razón es ineficaz para dispersar las nubes de la duda, pero que por sí sola la naturaleza (nuestra naturaleza humana) basta para ese fin y nos impone en la vida práctica una necesidad absoluta de vivir, de hablar y de comportarnos como la demás gente. Esta idea no puede ser muy grata a un cartesiano cuya mirada está fija en los problemas matemáticos y físicos; pero ofrece una base sólida al conocimiento histórico, el cual, de manera precisa, se ocupa con lo que John Locke llama nuestra condición, es decir, el estado real de los asuntos humanos, o sea, la manera en que viven, hablan y se comportan los hombres.

Acontece, pues, que la escuela inglesa reorientó a la filosofía hacia lo histórico, aunque en términos generales no se percató de ello. De todos modos es claro que Hume advirtió esa circunstancia mejor que sus predecesores. Alguna significación, en efecto, debe tener el hecho de que un pensador tan resuelto y profundo haya abandonado los estudios filosóficos en favor de los históricos, cuando tenía aproximadamente 35 años. Y si a la luz de los intereses que más tarde lo ocuparon, consideramos su obra filosófica en busca de alusiones a la historia, encontramos algunas, no muchas, pero suficientes para mostrar que desde entonces

Hume se interesaba por la historia, que pensaba en ella de un modo filosófico y que sentía una extraña seguridad en que sus propias teorías filosóficas podrían explicar los problemas que suscitaban.

Quiero examinar dos de esas alusiones. En la primera vemos que Hume aplica los principios de su filosofía al caso particular del conocimiento histórico concebido dentro del espíritu de la metodología elaborada por los eruditos de finales del siglo XVII. He aquí el primer texto.

> Creemos que César fue asesinado en el palacio senatorial en los idus de marzo, porque este hecho ha sido establecido por el testimonio unánime de los historiadores, quienes concuerdan en asignarle al acontecimiento esa fecha y ese lugar. Tenemos aquí presentes, ya a nuestra memoria, ya a los sentidos, unos ciertos caracteres y letras, caracteres de los cuales también recordamos haber sido empleados como signos de ciertas ideas; y estas ideas, o bien estuvieron en la mente de quienes presenciaron inmediatamente aquel acontecimiento y recibieron las ideas directamente de su existencia, o bien proceden del testimonio de otros, y sucesivamente de otros testimonios, por una sucesión patente, hasta que llegamos a quienes fueron testigos de vista y espectadores del acontecimiento. Es obvio que toda esta cadena argumentativa o trabazón de causas y efectos está fundada primero en aquellos caracteres o letras, que se ven o se recuerdan, y que sin la autoridad, ya de la memoria, ya de los sentidos, todo nuestro razonamiento sería quimérico y carente de base.[6]

Aquí los datos se le dan al historiador por percepción directa: son lo que Hume llama impresiones; el historiador tiene frente a sí unos documentos, y la cuestión consiste en saber por qué esas impresiones lo constriñen a creer que César fue asesinado en una cierta fecha y en un cierto lugar. La contestación de Hume es fácil, consiste en que la asociación de esas señales visibles con ciertas ideas es una cuestión de hecho, garantizada por nuestra memoria. Puesto que la asociación es constante, creemos que quienes primitivamente escribieron esas palabras significaron con ellas lo que nosotros mismos significaríamos, y de esta suerte creemos, suponiendo su veracidad, que ellos creyeron lo que dijeron, es decir, que en realidad presenciaron, en la fecha y en el lugar que dicen, el asesinato de César. Esta solución al problema

histórico es bastante satisfactoria, según tal problema se ofrecía a un historiador de principios del siglo XVIII, quien podía darse por satisfecho mostrando que el conocimiento histórico era un sistema de creencias razonables fundadas en la autoridad de los testimonios. Y si el filósofo podía demostrar además, como lo hizo Hume, que todos los otros conocimientos no eran sino sistemas de creencias razonables, la pretensión de la historia a ser incluida en el mapa de los conocimientos quedaba plenamente justificada.

En segundo lugar, Hume sabía muy bien que el pensamiento filosófico de su época había tachado de dudosa la validez del conocimiento histórico. Por esta razón Hume se empeña en refutar el argumento que habitualmente se empleaba en ese sentido; pero especialmente tuvo interés en ello, porque podía parecer (Hume piensa que injustificadamente) que tal argumento encontraba apoyo en su propia filosofía. Dice:

> Es evidente que no hay ningún hecho de la historia antigua del que podamos estar seguros, si no es a través de una infinidad de causas y efectos, y a través de una cadena argumentativa de extensión casi inmensurable. Antes que el conocimiento del suceso pueda llegar al primer historiador, es preciso que haya pasado por muchas bocas; y después de haber sido consignado por escrito, cada copia nueva es un nuevo objeto, de cuya conexión con el anterior solamente se sabe por experiencia y observación. Del anterior razonamiento, entonces, quizá pueda concluirse que se ha perdido la prueba de toda la historia antigua, puesto que la cadena de causas aumenta y se extiende aún más.

Pero Hume continúa para mostrar que semejante conclusión es contraria al sentido común: la prueba de la historia antigua no se pierde por la pura extensión de la cadena de causas. Hume piensa, en efecto, que

> aunque los eslabones son innumerables […] se trata, sin embargo, de eslabones que son todos de la misma clase, y que dependen de la fidelidad de los impresores y copistas […] No hay variación en los pasos. Conociendo a uno, conocemos a todos, y después de haber dado uno, ya no podemos tener escrúpulo respecto a los restantes.[7]

Vemos, pues, que ya por los veintitantos años, cuando escribió el *Tratado sobre la naturaleza humana*, Hume había reflexiona-

do acerca de los problemas del pensamiento histórico; había decidido que las objeciones cartesianas contra ese tipo de conocimiento no tenían validez, y había llegado a elaborar un sistema filosófico que, en su opinión, refutaba esas objeciones y situaba a la historia en igualdad de certidumbre con cualquiera otra ciencia. No me atrevería a tanto como llamar a la filosofía de Hume una defensa explícita del pensamiento histórico; pero no cabe duda que esa fue una de las cosas que implícitamente se propuso, y me parece que si cuando Hume concluyó su obra filosófica se preguntó por lo que en ella había logrado, bien pudo decir con justicia que, por lo menos, demostró, entre otras cosas, que la historia era un tipo de conocimiento legítimo y válido; en realidad más legítimo que casi todos los otros, porque no promete más de lo que puede alcanzar y no depende de ninguna hipótesis metafísica problemática. Dentro del general escepticismo en que desembocó el pensamiento de Hume, las ciencias que más padecieron fueron aquellas cuyas pretensiones eran más dogmáticas y absolutas; el torbellino de su crítica filosófica, que redujo todo conocimiento a la categoría de una pura creencia natural y razonable, no afectó a la historia, puesto que era el único tipo de pensamiento que podía conformarse con semejante reducción. Con todo y todo, lo cierto es que Hume no advirtió plenamente el alcance de su filosofía respecto a la historia; y en cuanto historiador, al igual que los otros de la Ilustración, no llegó a concebir científicamente la historia, por impedimento de una visión sustancialista de la naturaleza humana que, en realidad, estaba en contradicción con sus principios filosóficos.

§ 9. La Ilustración

Hume, por su obra como historiador, y su contemporáneo un poco mayor, Voltaire, encabezan una escuela nueva de pensa-

miento histórico. La obra de estos dos escritores, junto con la de sus seguidores, puede designarse como la historiografía de la Ilustración. Por Ilustración, *Aufklärung*, quiere significarse ese empeño, tan característico de los principios del siglo XVIII, de secularizar todos los aspectos de la vida y del pensamiento humano. Se trata de una revolución no sólo contra el poder de la religión constituida, sino contra la religión en cuanto tal. Voltaire se consideraba el jefe de una cruzada contra el cristianismo, que combatía bajo la divisa *Écrasez l'infâme*, significando por *l'infâme* a la superstición, o sea, a la religión considerada como una función de cuanto era atrasado y bárbaro en la vida humana. La teoría filosófica en que se sustentaba ese movimiento consistía en pensar que ciertas formas de la actividad mental eran formas primitivas condenadas a la ruina al llegar la mente a su madurez. Vico pensaba que la poesía es la manera natural que tiene para expresarse la mente salvaje o infantil; la poesía más sublime, cree Vico, es la poesía de las edades bárbaras o heroicas, la poesía de Homero o de Dante; pero a medida que el hombre se desarrolla, la razón prevalece sobre la imaginación y lo pasional, y la poesía queda desplazada por la prosa. Como etapa intermedia entre la manera poética o puramente imaginativa que la experiencia tiene de presentarse a sí misma, y la manera prosaica o puramente racional, Vico situó una tercera manera, o sea, la mítica o semiimaginativa. Esta etapa intermedia del desarrollo histórico se caracteriza porque interpreta la totalidad de la experiencia desde el punto de vista religioso. De esta suerte, Vico piensa que el arte, la religión y la filosofía son tres modos distintos que tiene la mente humana para expresar o formular ante sí misma la totalidad de su experiencia. Estos tres modos no pueden convivir en paz, el uno junto al otro; están en una relación de sucesión dialéctica en un orden definido, de donde se sigue que la actitud religiosa ante la vida está condenada a ser superada por una actitud racional o filosófica.

Ni Voltaire, ni Hume llegaron a formular conscientemente una teoría semejante a la que acabamos de enunciar. Parece probable que si hubieran tenido noticia de ella la habrían adoptado, identificándose a sí mismos y a sus colegas con el agente que ya estaba en vías de poner fin a la era religiosa de la historia para inaugurar la era no religiosa o racional. De hecho, sin embargo, la actitud polémica que adoptaron respecto a la religión era demasiado violenta y unilateral para que una tal teoría viniera en su ayuda, puesto que concedía a la religión un lugar en la historia. Para ellos la religión era algo carente de todo valor positivo; era un puro error debido a la hipocresía interesada y sin escrúpulos de un tipo de hombres llamados sacerdotes, quienes, así parece que pensaban, la inventaron como instrumento para dominar a las mayorías. Para Hume, Voltaire y sus amigos, las palabras religión, sacerdote, Edad Media, barbarie y otras por el estilo, no eran designaciones con un sentido histórico, filosófico o sociológico, como para Vico; eran simplemente palabras de injuria que tenían un sentido emocional, mas no un sentido conceptual. Tan pronto como un término como el de «religión» o el de «barbarie» adquiere un sentido conceptual, la cosa aludida por él tiene que ser considerada como algo que desempeña una función positiva en la historia y, por lo tanto, no se trata de un puro error o mal, sino de una cosa dotada de valor propio dentro de su propio lugar. Una perspectiva verdaderamente histórica consiste en ver que todo en la historia tiene su propia razón de ser y que todo existe en beneficio de los hombres cuyas mentes han creado comunitariamente esa historia. Pensar que una etapa dada de la historia es completamente irracional equivale a considerar la historia no como historiador, sino como un panfletista, o sea, un escritor polémico de ocasión. De tal suerte, la perspectiva histórica de la Ilustración no era auténticamente histórica; en sus propósitos capitales era polémica y antihistórica.

Tal es la razón que explica por qué escritores como Voltaire y como Hume contribuyeron tan escasamente en la tarea de perfeccionar los métodos de la investigación histórica. Simplemente adoptaron los métodos de la generación anterior, elaborados por gente como Mabillon, Tillemont y los bolandistas, y aun en el empleo de esos métodos no se ciñeron a un espíritu verdaderamente científico. Su interés en la historia por la historia misma no era bastante para hacerlos perseverar en la tarea de reconstruir los sucesos de las edades antiguas. Voltaire declaró abiertamente que no era posible alcanzar un conocimiento histórico seguro respecto a los acontecimientos anteriores al final del siglo XV, y la *Historia de Inglaterra* de Hume es una obra muy superficial, hasta que llega a esa misma época, la época de los Tudor. La verdadera causa de la limitación de sus intereses a la época moderna consiste en que, dada su estrecha concepción de lo racional, no podían sentir simpatía (por lo tanto carecían de penetración) hacia lo que para ellos eran periodos irracionales de la historia. Su interés sólo comenzaba a despertar cuando la historia comenzaba a ser la historia de un espíritu moderno semejante al suyo, es decir, un espíritu científico. En términos económicos ese espíritu se traduce en espíritu de industria y comercio modernos, y en términos políticos, en espíritu de despotismo ilustrado. Carecían de toda idea de las instituciones como creación del espíritu de un pueblo a lo largo de su desarrollo histórico; las concebían, en cambio, como invenciones, es decir, como ardides de unos hombres ingeniosos, impuestos por ellos sobre las masas. Su idea de que la religión era un artificio del gremio sacerdotal no era sino la aplicación de ese principio general, el único que aceptaban, a un caso particular histórico en que tal aplicación no podía hacerse.

La Ilustración en su sentido más estrecho, es decir, como un movimiento esencialmente polémico y negativo, una cruzada contra la religión, jamás pudo elevarse más allá de su origen, y

Voltaire fue siempre su mejor y más característico vocero. Pero pudo desarrollarse en varias direcciones sin perder su carácter original. Fundada como estaba la Ilustración en la idea de que la vida humana es y ha sido siempre, en lo general, un menester ciego e irracional, si bien capaz de convertirse en algo racional, contenía en sí el germen de dos desarrollos inmediatos, a saber: uno de mirada hacia atrás, o más estrictamente histórico, que mostraría al pasado histórico como el resultado del juego de fuerzas irracionales; el otro de mirada hacia adelante, o más estrictamente práctico o político, que predecía e intentaba realizar una edad de oro donde se establecería el reino de la razón.

a) Como ejemplos de la primera tendencia podemos citar a Montesquieu y a Gibbon. Montesquieu tuvo el mérito de hacer tema de las diferencias entre las distintas naciones y culturas; pero no comprendió el rasgo esencial de tales diferencias. En lugar de explicar su historia con referencia a la razón humana, quiso explicarla como debida a diferencias del clima y de la geografía. En otras palabras, al hombre se le considera como parte de la naturaleza, y la explicación de los acontecimientos históricos se busca en el orden de los hechos naturales. Esta manera de concebir la historia la convierte en una especie de historia natural del hombre, en una antropología, donde las instituciones ya no aparecen como creaciones libres de la razón humana realizadas a lo largo de su desarrollo, sino como efectos obligados de causas naturales. Y de hecho Montesquieu concibió la vida humana como un reflejo de las condiciones de clima y geografía, no distinta a la vida vegetal, lo cual implica que las mudanzas históricas no son sino los modos en que una cosa única e inmutable, la naturaleza del hombre, reacciona ante diversos estímulos. Semejante modo de mal entender la naturaleza humana y el obrar humano es la falla de cualquier teoría que, como la de Montesquieu, intente explicar los rasgos de una civilización por medio de hechos geográficos. Sin duda existe una relación entrañable entre una cultu-

ra y su ambiente natural; pero lo que determina su índole no son los hechos de ese ambiente, sino lo que el hombre logra sacar de ellos, y esto depende del tipo de hombre que sea. Como historiador, Montesquieu carecía de sentido crítico; pero su insistencia en las relaciones que hay entre el hombre y su ambiente (aunque entendió mal dichas relaciones) y en los factores económicos, que a su parecer están por debajo de las instituciones políticas, fue algo no sólo importante en sí, sino importante para el desarrollo futuro del pensamiento histórico.

Gibbon, un historiador típico de la Ilustración, estaba de acuerdo con esa manera de pensar hasta el grado de que, para él, la historia podía ser todo menos una prueba de la sabiduría humana. Pero en lugar de encontrar su principio positivo en las leyes de la naturaleza que, por decirlo así, sustituyen en la doctrina de Montesquieu a la sabiduría del hombre y crean para él las organizaciones sociales que no podría crear por cuenta propia, Gibbon localiza la energía motivadora de la historia en la irracionalidad misma del hombre, de tal suerte que su relato histórico exhibe lo que él llama el triunfo de la barbarie y de la religión. Pero es claro que para que pueda haber tal triunfo es preciso que previamente exista algo sobre lo cual triunfa esa irracionalidad, y por eso Gibbon inicia su relato en una edad de oro en que la razón presidía sobre un mundo dichoso, la edad del periodo antonino. Semejante concepción de una edad de oro en el pasado le concede a Gibbon un lugar peculiar entre los historiadores de la Ilustración, y lo asimila, por una parte, con sus predecesores, los humanistas del Renacimiento, y, por otra, con sus sucesores, los románticos de finales del siglo XVIII.

b) En su aspecto futurista, que postulaba una edad de oro que pronto habría de instaurarse, la Ilustración encuentra un representante en Condorcet, cuyo *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*, escrito durante la Revolución francesa mientras estaba en prisión esperando la ejecución de la pena capital, pro-

mete un futuro utópico, donde ya no habrá tiranos y esclavos ni sacerdotes y engañados, y donde la gente se comportará de un modo racional en el gozo de la vida y de la libertad, y en la busca de la dicha.

De los ejemplos que hemos dado resultará claro que la historiografía de la Ilustración es apocalíptica en grado extremo, como, en efecto, lo indica la palabra misma de «ilustración». Para estos escritores la cuestión central de la historia es el despertar del espíritu científico moderno. Antes todo era superstición y tinieblas, error e impostura, y de esto no puede haber historia, no solamente porque es asunto que no merece estudiarse, sino porque no hay en ello un desarrollo racional o necesario: su historia no es sino el relato debido a algún idiota, lleno de ruido y de furor, pero que nada significa.

De esta suerte, estos escritores de la Ilustración carecían de todo concepto acerca de los orígenes o de los procesos históricos que les explicara el que para ellos era el hecho fundamental de la historia, a saber: la génesis del espíritu científico moderno. La razón pura no puede brotar de la pura irracionalidad, no puede haber un desarrollo que vincule la una a la otra. Para la Ilustración, pues, el amanecer del espíritu científico era un puro milagro, un acontecimiento que ni había sido preparado en el curso anterior de los sucesos, ni había sido motivado por una causa que fuese suficiente para esos efectos. Claro está que semejante incapacidad para explicar o explicitar históricamente lo que aparecía como el acontecimiento capital de la historia es sintomática: significa, en términos generales, que esos escritores no tenían a su disposición ninguna teoría satisfactoria de causación histórica, y que no podían creer en serio en el origen y génesis de nada. En consecuencia, en sus obras históricas las causas invocadas son superficiales en grado de absurdas. Fueron estos historiadores de la Ilustración quienes, por ejemplo, inventaron la grotesca idea de que el Renacimiento en Europa se debió a la caída de Constanti-

nopla y a la expulsión subsecuente de los doctos, que emigraron en busca de nuevo hogar. Típica de esta actitud es, también, aquella observación de Pascal de que si la nariz de Cleopatra hubiera sido más larga la historia del mundo habría sido distinta; observación típica, ciertamente, pero típica de la bancarrota de la metodología histórica, que, desesperanzada de encontrar explicaciones auténticas, admite las causas más triviales para explicar los más importantes hechos. Semejante incapacidad para descubrir las causas genuinamente históricas está en relación, sin duda, con la teoría de la causación de Hume, según la cual nunca podemos advertir la conexión que liga a cualesquiera dos sucesos dados.

Quizá la mejor manera de sintetizar lo que es la historiografía de la Ilustración sería decir que hizo suya la concepción de la investigación histórica elaborada por los historiadores eclesiásticos de finales del siglo XVII, para emplearla en contra de ellos, manejándola con un espíritu deliberadamente anticlerical en lugar de un espíritu deliberadamente clerical. No se hizo esfuerzo alguno por elevar la historia a un nivel superior al de la propaganda; por lo contrario, fue ése el aspecto en que se hizo hincapié, puesto que la cruzada en pro de la razón todavía era una guerra santa. Y Montesquieu dio en el clavo cuando dijo[8] que, en espíritu, Voltaire era un historiador monástico que escribía para monjes. Es cierto, sin embargo, que los escritores de esta época lograron algunas conquistas. A pesar de su intolerancia y de su sinrazón, lucharon por la tolerancia; incapaces como fueron de apreciar el poder creador del espíritu popular, escribieron desde el punto de vista del súbdito y no del gobierno, con lo que pusieron en relieve por primera vez la historia de las artes y de las ciencias, de la industria, el comercio y de la cultura en general. Superficiales como fueron en la busca de las causas, por lo menos las buscaron, y de esa suerte concibieron implícitamente a la historia (a pesar de Hume) como un proceso en que un suceso conduce necesaria-

mente a otro. De esta suerte había en su pensamiento un fermento que tendía a desacreditar sus propios dogmas y a superar sus limitaciones. En lo profundo, debajo de la superficie de su obra, había una concepción del proceso histórico como un proceso que se desarrollaba no por la voluntad de déspotas ilustrados ni por los planes rígidos de un dios trascendente, sino por una necesidad propia, una necesidad inmanente en la que la sinrazón misma no es sino una forma disfrazada de la razón.

§ 10. La ciencia de la naturaleza humana

En el párrafo primero de esta parte advertí que el ataque de Hume contra la noción de una sustancia espiritual fue el precursor filosófico de la historia científica, porque acabó con los últimos vestigios del sustancialismo del pensamiento grecorromano. En el § 8 mostré de qué modo John Locke y sus seguidores reorientaron la filosofía en dirección de la historia, aunque no tuvieron plena conciencia de ello. Lo que impidió que la historiografía del siglo XVIII se convirtiera en científica al cosechar los frutos de la revolución filosófica fue una inadvertida reliquia de sustancialismo implícita en la pesquisa de la Ilustración por establecer una ciencia de la naturaleza humana. Del mismo modo en que, por ejemplo, los antiguos historiadores romanos concibieron que el carácter de una persona no era algo que hubiese venido a existir, sino algo que siempre había existido y que siempre había sido lo mismo, así también los historiadores del siglo XVIII, que reconocieron que toda historia verdadera es la historia de la humanidad, supusieron que la naturaleza humana había existido desde la creación del mundo exactamente como existía entre ellos. A la naturaleza humana se la concebía sustancialmente como algo estático y permanente, un sustrato inalterable del curso de las mudanzas históricas y de todas las actividades del hombre.

La historia nunca se repetía, pero la naturaleza humana permanecía eternamente inmutable.

Semejante supuesto aparece, según vimos, en Montesquieu, pero también se encuentra en el fondo de todo el pensamiento filosófico del siglo XVIII, para no mencionar épocas anteriores. Las ideas innatas del cartesianismo constituyen el modo de pensar que le es natural a la mente humana en cuanto tal, en todas partes y siempre. La comprensión humana según la entiende Locke es algo que se supone idéntico en todas partes, si bien imperfectamente desarrollado en los niños, los idiotas y los salvajes. La mente que, para Kant, es en cuanto intuitiva el origen del espacio y del tiempo, en cuanto entendimiento el origen de las categorías, y en cuanto razón el origen de las ideas de Dios, de la libertad y de la inmortalidad, resulta ser una inteligencia puramente humana; pero Kant supone, sin lugar a duda, que es la única clase de inteligencia humana que existe o que ha existido. Hasta un pensador tan escéptico como Hume acepta tal suposición, según ya indiqué. En la introducción al *Tratado sobre la naturaleza humana* David Hume explica los propósitos de su trabajo diciendo que «todas las ciencias están en relación, en mayor o menor grado, con la naturaleza humana, y por más que algunas parezcan apartarse de ella, no dejan siempre de regresar por una u otra vía».

Hasta las *matemáticas, la filosofía natural* y la *religión natural* (es decir, las tres ciencias cartesianas, matemáticas, física y metafísica) «dependen en cierto grado de la ciencia del HOMBRE, puesto que caen dentro del conocimiento de los hombres, y se las juzga por las potencias y facultades de éste». Por lo tanto, la «ciencia del hombre», es decir, la ciencia que investiga los «principios y las operaciones de nuestra facultad de razonar», «nuestros gustos y sentimientos» y «a los hombres en cuanto reunidos en sociedad», es «la única base sólida de todas las demás ciencias».

En todo esto, Hume no sospecha en absoluto que la naturaleza humana que analiza en su obra filosófica es la naturaleza de un europeo occidental de principios del siglo XVIII, y que el mismo intento emprendido en una época o en un lugar enormemente diferentes podría arrojar un resultado no menos diferente. Siempre supone que *nuestra* facultad de razonar, *nuestros* gustos y sentimientos, y así sucesivamente, son algo perfectamente uniforme e invariable que sustenta y condiciona todos los cambios históricos. Ya indiqué que su ataque a la idea de una sustancia espiritual, de haber sido efectivo, hubiera acarreado la ruina de esa manera de concebir la naturaleza humana como algo sólido, permanente y uniforme; pero no aconteció eso, porque Hume sustituyó la idea de una sustancia espiritual con la idea de tendencias constantes de asociar ideas en modos particulares, y tales leyes de asociaciones eran tan uniformes e inalterables como cualquier sustancia.

La abolición de la sustancia espiritual propuesta por Hume se reduce a establecer el principio de que no debemos nunca separar lo que es una mente de lo que esa mente hace, y que, por lo tanto, la naturaleza de una mente no es sino los modos en que piensa y obra. Fue así como el concepto de una sustancia natural se resolvió en el concepto de un proceso mental. Pero esto no requería en sí una concepción histórica de la mente, porque todos los procesos no son procesos históricos. Un proceso solamente es histórico cuando crea sus propias leyes, y de acuerdo con la teoría de Hume acerca de la mente, las leyes de los procesos mentales están ya hechas y son inalterables desde su principio. Hume no concibió la mente como capaz de aprender a pensar y a obrar de modos nuevos a medida que se desarrollaba el proceso de su actividad. Es cierto que creyó que su nueva ciencia de la naturaleza humana, si era instaurada con éxito, conduciría a un mayor progreso de las artes y de las ciencias; pero no porque se modi-

fícase la naturaleza humana misma (eso jamás lo sugirió como posible), sino porque se mejoraría nuestra comprensión de ella.

Hablando filosóficamente, esa concepción es en sí contradictoria. Si aquello que llegamos a comprender mejor es algo distinto a nosotros, por ejemplo, las propiedades químicas de la materia, nuestra mejor comprensión no mejora en modo alguno la cosa misma. Si, por otra parte, aquello que comprendemos mejor es nuestro propio entender, todo adelanto de *esa* ciencia es un adelanto no sólo en su sujeto, sino también en su objeto. Llegando a pensar más verdaderamente acerca de la comprensión humana es como llegamos a mejorar nuestra propia comprensión. De esta suerte, el desarrollo histórico de la ciencia de la naturaleza humana acarrea un desarrollo histórico en la naturaleza humana misma.

Esto se les ocultó a los filósofos del siglo XVIII, porque fundaron su programa de una ciencia de la mente en la analogía de las ciencias naturales establecidas, sin advertir que el paralelo entre ambos casos no es perfecto. Algunos pensadores como Bacon advirtieron que el adelanto en nuestros conocimientos naturales nos daría mayor poder sobre la naturaleza, lo que es bien cierto. Conocer la fórmula química de la brea de hulla, por ejemplo, significa que esa materia deja de ser un residuo para convertirse en la materia prima de ciertos tintes, resmas y otros productos; pero el hecho de que se hayan realizado semejantes descubrimientos químicos no altera en modo alguno la naturaleza de la brea de hulla y sus derivados. La naturaleza permanece fija, y es la misma la entendamos o no. Para decirlo en términos de Berkeley, es el pensamiento de Dios, no el nuestro, el que hace que la naturaleza sea lo que es; llegando a conocer la naturaleza no creamos nada, tan sólo repensamos por nuestra cuenta los pensamientos de Dios. Los filósofos del siglo XVIII supusieron que esos principios se aplicaban exactamente al conocimiento de nuestra propia mente, a la cual llamaron naturaleza humana a fin de ex-

presar su concepción de su semejanza con la naturaleza propiamente dicha. Pensaron que la naturaleza humana permanece fija, con total independencia de lo poco o mucho que se sepa acerca de ella, exactamente del mismo modo que la naturaleza permanece fija. Supusieron como indubitable un principio falaz que puede enunciarse en la forma de una regla de tres: conocimiento de la naturaleza: naturaleza: conocimiento de la mente: mente, y semejante suposición deformó fatalmente de dos modos su manera de concebir la historia.

1) Suponiendo que la naturaleza humana es una constante, se imposibilitaron para concebir una historia de la naturaleza humana misma, porque semejante concepción implica que la naturaleza humana no es una constante, sino una variable. El siglo XVIII quiso una historia universal, una historia del hombre; pero una auténtica historia del hombre tendría que ser una historia de cómo el hombre ha llegado a ser lo que es, y esto implicaba pensar que la naturaleza humana, la naturaleza humana que de hecho existía en el siglo XVIII europeo, era el producto de un proceso histórico, en tanto que se la consideraba como el presupuesto inalterable de un tal proceso.

2) El mismo error los condujo a una visión falsa no sólo del pasado, sino del futuro, porque los obligó a creer en el advenimiento de una utopía en la cual se habrían resuelto todos los problemas de la vida humana. Porque si la naturaleza humana misma no sufre cambio cuando la comprendemos mejor, todo nuevo descubrimiento que hagamos acerca de ella será una solución a los problemas que nos preocupan por nuestra ignorancia, y no creará ningún nuevo problema. Por eso, nuestro progresivo conocimiento de la naturaleza humana irá descargándonos gradualmente de las dificultades que de momento nos abruman y, por consecuencia, la vida humana se irá haciendo mejor y mejor, y más y más dichosa. Y si los adelantos de la ciencia de la naturaleza humana llegaran a descubrir las leyes fundamentales que

presiden sus manifestaciones, cosa que los pensadores de esa época creían posible por analogía con la manera en que los sabios del siglo XVIII habían descubierto las leyes fundamentales de la física, entonces se habría realizado el milenio. De esta suerte la concepción dieciochesca del progreso se fundaba sobre la misma falsa analogía entre el conocimiento de la naturaleza y el conocimiento de la mente. Pero la verdad es que si la mente humana logra conocerse mejor, por eso mismo opera de modos distintos y nuevos. Una raza de hombres que llegara a alcanzar el tipo de autoconocimiento que constituía la meta de los pensadores del siglo XVIII obraría de un modo hasta ahora desconocido, y ese nuevo modo de obrar provocaría nuevos problemas morales, sociales y políticos, y el milenio estaría tan lejano como siempre.[*]

Tercera parte

EL UMBRAL DE LA HISTORIA CIENTÍFICA

§ 1. El romanticismo

Antes de que fuera posible ningún progreso ulterior en el pensamiento histórico se necesitaban dos cosas: primera, había que ensanchar el horizonte de la historia a través de una investigación más comprensiva de aquellas épocas que la Ilustración había tachado de oscuras o bárbaras y a las que había dejado en la sombra; y segunda, precisaba atacar la concepción de la naturaleza humana como algo uniforme e inmutable. Fue Herder el primero que llevó a cabo avances de importancia en estas dos direcciones; pero en lo relativo a la primera le asistió la obra de Rousseau.

Rousseau fue un hijo de la Ilustración, pero a través de su reinterpretación de los principios de ésta se convirtió en el padre del movimiento romántico. Cayó en la cuenta de que los gobernantes no darían a su pueblo nada que el pueblo mismo no estuviese dispuesto a aceptar y, en consecuencia, alegaba que el déspota ilustrado que aconsejaba Voltaire era impotente a menos que existiera un pueblo ilustrado. En el lugar de la idea de una voluntad despótica, imponiendo a un pueblo pasivo lo que el

déspota sabía que le era provechoso, Rousseau pensó en una voluntad general del pueblo en conjunto encaminada a obtener sus intereses comunes.

En la esfera de la política práctica esto suponía un optimismo o utopismo no muy distinto al de escritores como Condorcet, aunque tenía diferente base. En efecto, si la Ilustración basaba sus sueños utópicos en la esperanza de conseguir gobernantes ilustrados, los románticos basaban los suyos en la esperanza de lograr un pueblo ilustrado mediante la educación popular. Pero en la esfera de la historia los resultados fueron muy diferentes y a decir verdad revolucionarios. La voluntad general, tal como la concebía Rousseau, aunque pudiera ser más o menos ilustrada, había existido siempre y siempre había estado en acción. A diferencia de la razón en la teoría de la Ilustración, no había llegado al mundo en fecha relativamente reciente. Por tanto, el principio de acuerdo con el cual explicaba Rousseau la historia, era un principio que podía aplicarse no solamente a la historia reciente del mundo civilizado, sino también a la historia de todas las razas y de todos los tiempos. Épocas de barbarismo y superstición se volvieron, al menos en principio, inteligibles y fue posible considerar el conjunto de la historia humana, si no como la historia de la razón humana, al menos como la historia de la voluntad humana.

Más aún, la idea de la educación en Rousseau depende de la doctrina de que el niño, por muy poco desarrollado que esté, tiene una vida propia, con sus propios ideales y conceptos, y que el maestro debe comprender y simpatizar con esta vida, tratarla con respeto y cooperar a su desarrollo de un modo que sea apropiado y natural a sí misma. Esta concepción, aplicada a la historia, significa que el historiador no debe hacer nunca lo que los historiadores de la Ilustración hacían constantemente, a saber: considerar con desprecio y disgusto las edades pasadas, sino que hay que considerarlas con simpatía y encontrar en ellas la expre-

sión de logros humanos genuinos y valiosos. Rousseau se apasionó tanto con esta idea que llegó a afirmar (en su *Discurso sobre las artes y las ciencias*) que el salvajismo primitivo es superior a la vida civilizada; aunque posteriormente se desdijo de esta exageración,[1] y la única parte que de ella sobrevivió como posesión permanente de la escuela romántica fue el hábito de volver la mirada a épocas primitivas como representantes de una forma de sociedad que tenía un valor propio, valor que el desarrollo de la civilización ha perdido. Cuando se compara, por ejemplo, la completa ausencia de simpatía hacia la Edad Media de que hace gala Hume con la intensa simpatía por la misma que hallamos en sir Walter Scott, se puede advertir cómo esta tendencia había enriquecido la perspectiva histórica del Romanticismo.

En esta faceta de su pensamiento, el Romanticismo representa una nueva tendencia a encontrar valores e intereses positivos en civilizaciones muy diferentes de la propia. Esto, en sí mismo, podía resultar en una fútil nostalgia del pasado, en un anhelo, por ejemplo, de resucitar la Edad Media; pero de hecho esa tendencia no se desarrolló a causa de otra idea del Romanticismo, a saber: la concepción de la historia como progreso, como desarrollo de la razón humana o de la educación de la humanidad. De acuerdo con esta idea, las etapas pasadas de la historia conducen necesariamente al presente; una forma dada de civilización sólo puede existir cuando le ha llegado la hora, y tiene su valor justamente porque ésas son las condiciones de su existir; por tanto, si pudiéramos resucitar la Edad Media no haríamos otra cosa que retroceder a una etapa en el proceso que nos ha conducido al presente, y el proceso continuaría como antes. Así, los románticos concebían el valor de una etapa pasada de la historia, como la Edad Media, de doble manera: en parte como algo de valor permanente en sí mismo, como logro único del espíritu humano, y en parte como tomando su lugar en un curso de desarrollo que conduce hacia cosas aún más valiosas.

De esta manera, los románticos tendían a considerar el pasado en cuanto tal, con admiración y simpatía semejantes a las que sentían los humanistas por la antigüedad grecorromana; pero con todo y la semejanza, la diferencia era muy grande.[2] La diferencia era, en principio, que los humanistas despreciaban el pasado en cuanto tal, pero consideraban ciertos hechos pasados como desarticulados, por así decirlo, del proceso temporal a causa de su propia excelencia intrínseca, convirtiéndose así en clásicos o modelos permanentes a imitar; mientras que, por su parte, los románticos admiraban o simpatizaban con estos o aquellos logros porque reconocían en ellos el espíritu de su propio pasado, valioso para ellos porque era suyo.

Esta simpatía romántica por el pasado, ejemplificada en el obispo Percy con su colección de baladas medievales inglesas, no disimulaba el abismo que lo separaba del presente sino que en realidad presuponía ese abismo, insistiendo conscientemente en la vasta disimilitud entre la vida de nuestros días y la del pasado. De esta manera se contrarrestó la tendencia de la Ilustración de preocuparse tan sólo del presente y del pasado más reciente, y la gente se inclinó a pensar en el pasado como todo él digno de estudio y como integrando una totalidad. El radio de acción del pensamiento histórico se ensanchó enormemente, y los historiadores comenzaron a pensar en toda la historia del hombre como en un proceso único de desarrollo desde su principio en el salvajismo hasta su final en una sociedad perfectamente racional y civilizada.

§ 2. Herder

La primera y en algunos aspectos la más importante expresión de esta nueva actitud ante el pasado fue la obra de Herder, *Ideen zur Philosophie der Menschengeschichte*, escrita en cuatro volúmenes

publicados entre 1784 y 1791. Herder ve la vida humana como estrechamente relacionada con su escenario en el mundo natural. El carácter general de este mundo, tal como él lo concibió, era el de un organismo dispuesto de tal modo que pudiera desarrollar dentro de sí organismos superiores. El universo físico es una especie de matriz dentro de la cual, en una región especialmente favorecida, que desde este punto de vista puede considerarse como su centro, se cristaliza una estructura peculiar: el sistema solar. Éste, a su vez, es una matriz dentro de la cual sus condiciones especiales dan origen a la Tierra que, hasta donde nos es dado saberlo, es algo peculiar entre los planetas por ser un teatro adecuado a la vida, y en tal sentido, en cuanto asiento de la etapa siguiente en la evolución, es el centro del sistema solar. Dentro de la estructura material de la Tierra se originan formaciones minerales especiales, organismos geográficos especiales (los continentes), etc. La vida, en su forma primitiva como vida vegetal, es una elaboración ulterior o cristalización de una especie altamente compleja. La vida animal es una especialización ulterior de la vida vegetal, siendo la vida humana una especialización ulterior de la animal. En cada caso la nueva especialización existe en un medio ambiente que consiste en la matriz no especializada de la cual ha surgido, y no es en sí misma más que un punto focal en el que se realiza completamente la naturaleza íntima de esa matriz. De esta manera el hombre es el animal perfecto o típico; los animales son las plantas perfectas, y así sucesivamente. Y del mismo modo, a dos escalones de distancia, la naturaleza humana es la perfección de la naturaleza de las plantas: de esta suerte, explica Herder, el amor sexual en el hombre es realmente lo mismo que el florecer y fructificar de las plantas, llevado a una potencia superior.

La posición general de Herder ante la naturaleza es francamente teleológica. Piensa en cada etapa de la evolución como si la naturaleza la hubiese concebido a manera de preparación para

la siguiente. Ninguna de ellas es un fin en sí misma. Pero con el hombre el proceso llega a una culminación, porque el hombre es un fin en sí mismo: porque el hombre, en su vida racional y moral, justifica su propia existencia. Puesto que el propósito de la naturaleza al crear al hombre es crear un ser racional, la naturaleza humana se desarrolla a sí misma como un sistema de potencias espirituales cuyo pleno desarrollo está todavía en el futuro. Así, pues, el hombre es un eslabón entre dos mundos: el mundo natural del cual ha crecido y el mundo espiritual que, a decir verdad, no cobra existencia a través de él, puesto que existe eternamente en forma de leyes espirituales, pero que se realiza en la Tierra.

En cuanto ser natural, el hombre se divide en las diversas razas de la humanidad, cada una de ellas estrechamente relacionada con su medio ambiente geográfico y cada una con características físicas y mentales moldeadas por ese ambiente; pero cada raza, una vez formada, es un tipo específico de humanidad que tiene características permanentes, propias, que no dependen de su relación inmediata con su ambiente sino con sus propias peculiaridades congénitas (de la misma manera como una planta formada en un medio ambiente sigue siendo la misma cuando la trasplantan a otro). Las facultades sensoriales e imaginativas de las diferentes razas están, por lo mismo, genuinamente diferenciadas; cada raza tiene su propia concepción de la felicidad y su propio ideal de vida. Pero esta humanidad racialmente diferenciada es, a su vez, una matriz de la que emerge un tipo más elevado de organismo humano, a saber: el organismo histórico, o sea, una raza cuya vida en vez de permanecer estática se desarrolla con el tiempo en formas cada vez más altas. El centro privilegiado en que surge esta vida histórica es Europa, debido a sus peculiaridades geográficas y climáticas; de manera que sólo en Europa la vida humana es genuinamente histórica, mientras que en China o la India o entre los nativos de América no hay verdadero progre-

so histórico, sino una civilización estática inmutable o una serie de cambios en que viejas formas de vida son remplazadas por nuevas formas sin ese desarrollo ininterrumpido y acumulativo que es la peculiaridad del progreso histórico. Europa es, por tanto, una región privilegiada de la vida humana, de la misma manera como el hombre es privilegiado entre los animales, los animales entre los organismos vivientes y los organismos entre los existentes terrenales.

El libro de Herder contiene una asombrosa cantidad de pensamientos fértiles y valiosos. Es uno de los libros más ricos y sugerentes de cuantos existen sobre esos temas. Pero el desarrollo del pensamiento es en él, con frecuencia, impreciso y precipitado. Herder no era un pensador cauto; saltaba a las conclusiones por métodos analógicos sin ponerlos a prueba, y no era crítico de sus propias ideas. Por ejemplo, no es realmente cierto que Europa sea el único país con historia, aunque sin duda era el único sobre el que los europeos, en la época de Herder, tenían mucho conocimiento histórico. Y su doctrina de la diferenciación de razas, paso fundamental de toda su tesis, no debe aceptarse sin escrutinio.

Herder, hasta donde yo sé, fue el primer pensador que reconoció, de manera sistemática, que hay diferencias entre diferentes clases de hombres, y que la naturaleza humana no es uniforme sino diversificada. Por ejemplo, él señaló que lo que hace que la civilización china sea lo que es no puede ser la geografía ni el clima de China, sino sólo la peculiar naturaleza de los chinos. Si se colocan en el mismo ambiente diferentes clases de hombres explotarán los recursos de ese ambiente de distinta manera y crearán así distintas clases de civilización. En consecuencia, el factor determinante en la historia son las peculiaridades especiales no del hombre en general, sino de esta o aquella clase de hombre. Estas peculiaridades especiales las consideraba Herder como peculiaridades raciales: es decir, las características psicoló-

gicas hereditarias de las variedades de la especie humana. Herder es, por tanto, el padre de la antropología, queriendo decir con eso la ciencia que: *a)* distingue varios tipos físicos de seres humanos, y *b)* estudia las maneras y costumbres de estos varios tipos como expresiones de peculiaridades psicológicas que se dan con las físicas.

Éste fue un importante y nuevo paso en la concepción de la naturaleza humana, porque reconocía que la naturaleza humana no era un dato sino un problema: no era algo uniforme en todas partes, sino algo variable, cuyas características especiales exigían investigación aparte en casos especiales. Pero aun así, la concepción no era genuinamente histórica. Se consideraban las características psicológicas de cada raza como fijas y uniformes, de manera que, en lugar de la idea de la Ilustración de una sola naturaleza humana fija, tenemos ahora la idea de varias naturalezas humanas fijas. Cada una de éstas se considera no como un producto histórico, sino como un supuesto previo de la historia. Todavía no hay idea de que el carácter de un pueblo es lo que es por la experiencia histórica de ese mismo pueblo; por el contrario, se considera su experiencia histórica como mero resultado de su carácter fijo.

En nuestros tiempos hemos visto sobradamente las perversas consecuencias de esta teoría como para estar en guardia contra ella. La teoría racial de la civilización ha dejado de ser científicamente respetable. Hoy día sólo la conocemos como excusa sofística para la soberbia y el odio nacionales. La idea de que hay una raza europea cuyas virtudes peculiares la facultan a dominar el resto del mundo, o de una raza inglesa cuyas cualidades innatas la hacen tomar el imperialismo como deber, o de una raza nórdica cuyo predominio en Norteamérica es la condición necesaria de la grandeza norteamericana, y cuya pureza en Alemania es indispensable a la pureza de la cultura germana, es científicamente carente de base y políticamente desastrosa. Sabemos que la an-

tropología física y la antropología cultural son estudios diferentes y encontramos difícil concebir cómo pudo haberlos confundido nadie. En consecuencia, no nos inclinamos a agradecer a Herder que haya echado a andar tan perniciosa doctrina.

Sería posible defenderlo diciendo que su teoría de la diferencia racial no proporciona en sí misma ninguna base para creer en la superioridad de ninguna raza sobre otra. Podría argüirse que sólo implica que cada tipo de hombre tiene su propia forma de vida, su propio concepto de la felicidad y su propio ritmo de desarrollo histórico. Desde este punto de vista, las instituciones sociales y las formas políticas de diferentes pueblos pueden diferir sin ser intrínsecamente mejores o peores unas que otras, y la bondad de cierta forma política nunca es una bondad absoluta sino una bondad relativa al pueblo que la ha creado.

Pero ésta no sería una interpretación legítima del pensamiento de Herder. Desde su punto de vista es esencial que las diferencias entre las instituciones sociales y políticas de diferentes razas se deriven no de la experiencia histórica de cada raza, sino de sus peculiaridades psicológicas innatas, y esto es fatal para una auténtica comprensión de la historia. Las diferencias entre culturas diferentes que pueden explicarse según estos lineamientos no son diferencias históricas, como las que hay, digamos, entre la cultura medieval y la renacentista, sino diferencias no históricas como las que hay entre una comunidad de abejas y una comunidad de hormigas. La naturaleza humana ha sido dividida, pero todavía es la naturaleza humana, todavía naturaleza y no espíritu; y en términos de política práctica esto significa que se asimila la tarea de crear o mejorar una cultura a la de crear o mejorar una raza de animales domésticos. Una vez aceptada la teoría racial de Herder, no hay manera de escapar a las leyes matrimoniales de los nazis.

Por tanto, el problema que Herder transmitió a sus sucesores fue el problema de pensar claramente la distinción entre natura-

leza y hombre: la naturaleza como un proceso o suma de procesos gobernados por leyes ciegamente obedecidas, el hombre como un proceso o suma de procesos gobernados (como Kant habría de decirlo) no por ley, sino por conciencia de ley. Faltaba demostrar que la historia es un proceso de este segundo tipo: es decir, que la vida del hombre es una vida histórica porque es una vida mental o espiritual.

§ 3. Kant

El primer volumen de Herder se publicó en la primavera de 1784, cuando el filósofo tenía 40 años. Kant, de quien había sido discípulo, evidentemente leyó el libro tan pronto como apareció, y aunque disentía de él en muchas de sus doctrinas, como habría de revelarlo su algo acre reseña de un año más tarde, lo estimuló a pensar por sí mismo en los problemas que suscitaba y a escribir un ensayo por su cuenta que constituye su obra principal en filosofía de la historia. Influido por su discípulo, Kant ya tenía 60 años cuando leyó la primera parte de las *Ideen*, y su espíritu se había formado en la Ilustración según arraigó en Alemania bajo la égida de Federico el Grande y de Voltaire, a quien Federico había traído a la corte prusiana. En consecuencia, Kant representa, comparado con Herder, cierta tendencia astringente hacia el antiromanticismo. En el verdadero estilo de la Ilustración, considera la historia pasada como un espectáculo de irracionalidad humana y anticipa una utopía de vida racional. Lo que es realmente notable en él es la manera como combina el punto de vista de la Ilustración con el romántico, de manera muy semejante a como combina en su teoría del conocimiento, racionalismo y empirismo.

El ensayo a que me he referido se publicó en noviembre de 1784, y se titula *Idea para una historia universal desde el punto de vista*

cosmopolita (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*). El estudio de la historia no era uno de los intereses principales de Kant; pero su excepcional capacidad para recoger los hilos de una discusión filosófica aun cuando fuera sobre un tema del cual sabía relativamente poco, lo capacitó para desarrollar sugestiones que había encontrado en escritores como Voltaire, Rousseau y Herder y producir algo nuevo y valioso, de la misma manera como su estudio sobre Baumgarten lo capacitó para escribir una obra de suma importancia sobre la estética, aunque su cultura artística era de las más superficiales.

Kant empieza su ensayo diciendo que aunque como noúmenos o cosas en sí, los actos humanos se determinan por leyes morales, sin embargo, como fenómenos, desde el punto de vista de un espectador, se determinan de acuerdo con leyes naturales como efectos de ciertas causas. La historia, al narrar el curso de las acciones humanas, las trata como fenómenos y por lo mismo los ve como sujetos a leyes naturales. Descubrir estas leyes es ciertamente difícil, si no imposible; pero de cualquier manera vale la pena considerar si el curso de la historia puede o no mostrar un desarrollo en la humanidad semejante al que la biografía revela en un solo individuo. Aquí Kant está utilizando la idea romántica de la educación de la humanidad no como un dogma o principio aceptado, sino como lo que él llama *idea* en su propio lenguaje técnico, es decir, como un principio guiador de la interpretación a cuya luz consideramos los hechos para ver si mejora nuestra comprensión de ellos. Como ejemplo de lo que quiere decir, señala que cada matrimonio es en sí mismo, tal como sucede en la realidad, un acto moral perfectamente libre de parte de ciertas personas; pero las estadísticas muestran en realidad una sorprendente uniformidad y, por tanto, desde el punto de vista del historiador, las estadísticas pueden considerarse como acusando la existencia de alguna causa que determinara, de acuerdo con una ley de la naturaleza, cuántos matrimonios han de cele-

brarse cada año. De la misma manera como el estadígrafo maneja estos actos libres como si estuvieran determinados en esa forma, así el historiador puede considerar la historia humana como si fuera un proceso determinado de la misma manera de acuerdo con una ley. Si así es, ¿qué clase de ley sería ésta? Ciertamente no se debería a la sabiduría humana, porque si pasamos revista a la historia encontramos que en conjunto no es un registro de la humana sabiduría sino más bien un registro de la humana locura, vanidad y maldad. Aun los filósofos, observa Kant, aunque se les tiene por sabios, no lo son lo suficiente para planear sus propias vidas y vivir de acuerdo con las reglas que han hecho para sí mismos. En consecuencia, si hay un progreso general en la vida de la humanidad, ese progreso no se debe, ciertamente, a un plan trazado por el hombre para su propia guía. Pero no por eso dejaría de existir un plan, es decir, un plan de la naturaleza que el hombre cumple sin caer en la cuenta de ella. Descubrir ese plan en la historia humana sería una tarea apropiada para un nuevo Kepler, y explicar su necesidad requeriría otro Newton.

Kant no explica lo que quiere decir por plan de la naturaleza.

A fin de interpretar la frase tenemos que acudir a la segunda mitad de la *Crítica del juicio*, donde se expone la concepción de teología en la naturaleza. Aquí encontramos que, según Kant, la idea de que la naturaleza tiene propósitos es una idea que no podemos en verdad probar ni rechazar mediante la investigación científica; pero es una idea sin la cual no podemos entender la naturaleza de ninguna manera. No la creemos realmente del mismo modo como creemos una ley científica, pero la adoptamos como un punto de vista, abiertamente subjetivo, desde el cual no sólo es posible sino provechoso, y no sólo provechoso sino necesario, considerar los hechos de la naturaleza. Una especie de plantas o animales se nos presenta como si hubiese sido ingeniosamente dispuesta de manera de mantenerse individualmente por medio de la nutrición y la autodefensa y colectiva-

mente por medio de la reproducción. Por ejemplo, vemos que un puerco espín, cuando está asustado, se enrolla hasta convertirse en una bola espinosa. No pensamos que se deba a la listeza individual de este puerco espín en particular; todos los puercoespines lo hacen, y lo hacen por naturaleza; es como si la naturaleza hubiese dotado al puerco espín de ese mecanismo defensivo particular para protegerlo contra enemigos carnívoros. Al llamarlo mecanismo defensivo utilizamos el lenguaje de la metáfora; porque un mecanismo supone una invención y una invención implica un inventor; pero el punto de vista de Kant es que si no empleamos metáforas de este tipo no podemos absolutamente hablar o pensar de la naturaleza. De parecida manera, sostiene él, no podemos pensar en la historia sin emplear metáforas similarmente teleológicas. Empleamos frases como la conquista del mundo mediterráneo por Roma; pero en realidad lo que queremos decir por Roma es solamente este o aquel romano individual, y lo que queremos decir por conquista del mundo mediterráneo no es más que la suma de esta o aquella guerra o administración que llevaron a cabo estos hombres. Ninguno de ellos dijo en realidad: «Estoy desempeñando mi papel en un gran movimiento, la conquista del mundo mediterráneo por Roma»; pero actuaban como si lo dijeran y nosotros, al mirar la historia de sus acciones, encontramos que sólo pueden considerarse estas acciones como si estuviesen gobernadas por el propósito de lograr esa conquista, la cual, como en verdad no fue el propósito de este o aquel romano individual, describimos metafóricamente como propósito de la naturaleza.

Podría observarse también que desde el punto de vista de Kant, era tan legítimo hablar de un plan de la naturaleza revelado en los fenómenos estudiados por el historiador, como hablar de leyes de la naturaleza reveladas en los estudios por el hombre de ciencia. Lo que las leyes de la naturaleza son para el hombre de ciencia, son los planes de la naturaleza para el historiador.

Cuando el hombre de ciencia se describe a sí mismo como descubriendo leyes de la naturaleza no quiere decir que haya un legislador llamado naturaleza; lo que quiere decir es que los fenómenos muestran una regularidad y un orden que no sólo puede sino que debe ser descrito mediante alguna metáfora de ese tipo. De manera semejante, cuando el historiador habla de un plan de la naturaleza que se desarrolla en la historia, no quiere decir que exista una mente real llamada naturaleza que elabore conscientemente un plan que ha de cumplirse en la historia; quiere decir que la historia procede como si existiera tal mente. Con todo, este paralelismo entre plan de la naturaleza y ley de la naturaleza contiene implicaciones que traicionan una seria debilidad en la filosofía de la historia de Kant.

Hemos visto que los filósofos del siglo XVIII, en general, presentan la mente equivocadamente al asimilarla a la naturaleza. En particular, hablaban de la naturaleza humana como si fuera simplemente una clase especial de naturaleza, cuando de lo que hablaban en realidad era de la mente, o algo radicalmente distinto de la naturaleza. Kant trató de evitar este error con su distinción, basada en Leibniz, entre fenómenos y cosas en sí. Pensaba que lo que hace naturaleza a la naturaleza, lo que le da las peculiaridades gracias a las cuales la reconocemos como naturaleza, es el hecho de ser un fenómeno, es decir, el hecho de que se la mira desde afuera, desde el punto de vista de un espectador. Si pudiéramos penetrar en los fenómenos y revivir en nuestras mentes su vida interior, entonces, pensaba Kant, desaparecerían sus características naturales: los aprehenderíamos como cosas en sí, y al hacerlo descubriríamos que su realidad íntima es mente. Todo es en realidad y en sí mismo mente; fenoménicamente, o desde el punto de vista del espectador, todo es naturaleza. De esta suerte, la acción humana, tal como la experimentamos en nuestra propia vida interior, es mente, es decir, actividad moral libre y autodeterminante; pero la acción humana vista desde fuera, como la

ve el historiador, es tan naturaleza como cualquiera otra cosa, y por la misma razón, o sea, porque se la mira, se la convierte, de esa manera, en fenómeno.

Concedido este principio, Kant está ciertamente justificado en llamar al plan de la historia plan de la naturaleza, porque el paralelismo entre leyes de la naturaleza en la ciencia y planes de la naturaleza en la historia es completo. Pero el principio mismo está abierto a graves dudas porque distorsiona tanto la ciencia como la historia: *a)* Distorsiona la ciencia porque implica que detrás de los fenómenos de la naturaleza, tal como los estudia el hombre de ciencia, hay una realidad, la naturaleza tal como es en sí misma, que no es nada más que mente; y éste es el fundamento de ese punto de vista místico sobre la naturaleza, tan prevalente a fines del siglo XVIII y principios del XIX, que en vez de tratar los fenómenos naturales como cosas dignas de estudio por mor de ellos mismos, los trataba como una especie de velo que ocultaba una realidad espiritual en cierta manera afín a nosotros mismos. *b)* Distorsiona la historia porque implica que el historiador es un mero espectador de los sucesos que describe. Esta implicación la manifiesta Hume explícitamente en su ensayo *The Study of History*: «Ver toda la raza humana, desde el principio de los tiempos, pasar, por así decirlo, en revista ante nosotros… ¿qué espectáculo puede imaginarse tan magnífico, tan variado, tan interesante?».[4] Esta actitud ante la historia la daba Kant por supuesta, y para él sólo podía tener un significado. Si la historia es un espectáculo, es un fenómeno; si es un fenómeno, es naturaleza, porque la naturaleza, para Kant, es un término epistemológico y significa cosas vistas como espectáculo. Sin duda, Kant no hacía más que aceptar un lugar común de su época; con todo, estaba equivocado porque la historia no es un espectáculo. Los sucesos de la historia no «pasan en revista» ante el historiador. Han acabado de suceder antes de que él empiece a pensar en ellos. Tiene que re-crearlos dentro de su propia mente, re-actualizan-

do por sí mismo aquella porción de la experiencia de los hombres que tomaron parte en ellos que a él le interese comprender. A la ignorancia de esto se debe que el siglo XVIII, al considerar falsamente la historia como espectáculo, redujera la historia a la naturaleza, subordinando los procesos históricos a leyes de geografía y climatología, como en Montesquieu, o a leyes de biología humana, como en Herder.

Así, pues, el paralelo de Kant entre las leyes de la naturaleza y el plan de la naturaleza arraiga en la errónea actitud ante la historia, característica de su época. Y, sin embargo, mediante su especial concepción de lo que era el plan de la naturaleza, dio un importante paso hacia la disolución del error. Su propia obra ética era manifiestamente «metafísica» (en el sentido que él concedía a la palabra), es decir, era el intento de discutir la mente no en su aspecto fenoménico como una especie de la naturaleza, sino como cosa en sí; y aquí identificaba la esencia de la mente como libertad, es decir, en su propio sentido de la palabra «libertad», no como mera libertad de elección sino como autonomía, o sea, la capacidad de hacer leyes para uno mismo. Esto le permitió adelantar una nueva interpretación de la idea de la historia como la educación de la raza humana. Para él, significaba el desarrollo de la humanidad hasta llegar al estado de plenitud mental, es decir, de plenitud de libertad. En consecuencia, Kant comprendía el plan de la naturaleza en la historia como un plan del desarrollo de la libertad humana. En la primera sección de sus *Principios fundamentales de la metafísica y la moral*, pregunta: ¿cuál es el propósito de la naturaleza al dotar al hombre de razón? Y responde: no puede ser hacer feliz al hombre, no puede ser más que darle la capacidad de convertirse en agente moral. El propósito de la naturaleza al crear al hombre es, por tanto, el desarrollo de la libertad moral; y el curso de la historia humana puede concebirse, en consecuencia, como la consumación de este desarrollo. De esta manera, el análisis que hace Kant de la naturaleza humana como

naturaleza esencialmente moral o libertad es lo que le proporciona la clave decisiva para su concepto de la historia.

Ahora podemos volver al resumen del razonamiento de Kant. El propósito de la naturaleza al crear cualquiera de sus creaturas es, por supuesto, la existencia de esa creatura, la realización de su esencia. La teología de la naturaleza es una teología interna, no externa: la naturaleza no hace la hierba para alimentar a las vacas, ni a las vacas para alimentar a los hombres; hace la hierba para que haya hierba y así sucesivamente. La esencia del hombre es su razón; por tanto, hace a los hombres para que sean racionales. Ahora bien, es peculiaridad de la razón que no pueda ser completamente desarrollada en el lapso de la vida de un solo hombre. Nadie, por ejemplo, puede inventar todas las matemáticas por su cuenta. Quien se dedique a las matemáticas tiene que aprovechar la obra ya hecha por otros. El hombre es un animal con la peculiar facultad de aprovechar la experiencia de otros; y tiene esta facultad porque él es racional, porque la razón es una especie de experiencia en que esto es posible. Si lo que uno quiere es comida, el hecho de que otra vaca haya comido determinada hoja de hierba sólo le impide a uno comer esa hoja; pero si lo que uno busca es conocimiento, el hecho de que Pitágoras haya descubierto el teorema sobre el cuadrado de la hipotenusa le entrega a uno esa parcela de conocimiento con mayor facilidad de como uno lo hubiera obtenido por sí mismo. En consecuencia, el propósito de la naturaleza para el desarrollo de la razón humana es un propósito que sólo puede realizarse plenamente en la historia de la raza humana y no en una vida individual.

Kant ha logrado aquí la notable hazaña de demostrar por qué debería haber tal cosa como la historia; la hay, nos demuestra, porque el hombre es un ser racional, y el desarrollo cabal de sus potencialidades requiere, por tanto, un proceso histórico. Es un razonamiento paralelo a aquel por medio del cual demuestra Platón, en el segundo libro de *La república*, por qué debe haber una

comunidad. Así como ante los sofistas, que sostenían que el Estado es artificial, demostraba Platón que era natural, porque se basaba en el hecho de que el hombre individual no es autodependiente, sino que necesita los servicios económicos de otros a fin de satisfacer sus propios deseos, o sea, que como un ser económico tiene que tener un Estado donde vivir; de manera semejante demuestra Kant que, como ser racional, el hombre debe tener un proceso histórico donde vivir.

La historia es, pues, un progreso hacia la racionalidad, que es al mismo tiempo un avance en la racionalidad. Claro está que éste era, en la época de Kant, un lugar común tanto de la Ilustración como del pensamiento romántico. Debemos cuidarnos de no confundirlo con la identificación, aparentemente similar pero en realidad, muy diferente de la historia con el progreso tan en boga a fines del siglo XIX. La metafísica evolutiva de fines del siglo XIX sostenía que todos los procesos temporales eran, en cuanto tales, de carácter progresivo, y que la historia es un progreso simplemente porque es una secuencia de sucesos en el tiempo: así, pues, la progresividad de la historia era para estos pensadores simplemente un caso de la evolución o progresividad de la naturaleza. Pero el siglo XVIII consideraba la naturaleza como no progresiva, y pensaba la progresividad de la historia como algo que diferenciaba la historia de la naturaleza. Se pensaba que podían existir incluso sociedades humanas sin progreso en la racionalidad, las cuales serían sociedades sin historia, como las sociedades no históricas o meramente naturales de las abejas o las hormigas. Sin embargo, Kant pensaba que fuera del estado de la naturaleza había progreso y, por tanto, pregunta: ¿Por qué la sociedad humana progresa en vez de estancarse, y cómo se produce este progreso?

La pregunta es urgente porque él piensa que una sociedad no histórica o estancada sería la más feliz; sería una sociedad en que la gente viviría apaciblemente en un estilo amistoso y sencillo,

como en el estado de la naturaleza pintado por Locke, donde los hombres podrían «ordenar sus acciones, y disponer de sus personas y bienes como lo tuvieran a bien, dentro de los límites de la ley natural», un «estado también de igualdad, en que todo poder y jurisdicción es recíproco, sin que al uno competa más que al otro», porque cada hombre tiene igual derecho a castigar transgresiones de la ley natural, «preservar al inocente y frenar a los transgresores».[5] Como admite libremente Locke, hay inconvenientes en un estado de la naturaleza que se origina del hecho de que, en él, cada hombre es juez en su propia causa; o, como lo dice Kant,[6] tal estado, en el que todos los hombres dejan enmohecer sus facultades sin utilizarlas, no puede considerarse como moralmente deseable, aunque es posible y en muchos respectos atractivo. A decir verdad, ni Locke, ni Kant, ni ninguno otro de su época, creo yo, consideraba el estado de naturaleza sólo como una posibilidad abstracta, mucho menos como una pura ficción. Hobbes, al suscitarse este punto, replicó,[7] primero, que «los pueblos salvajes en varias comarcas de América, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno en absoluto», y, en segundo lugar, que «en todas las épocas, los reyes y personas revestidas con autoridad soberana» están en un estado de naturaleza el uno respecto al otro. Locke[8] replica, de parecida manera, que todos los Estados soberanos están mutuamente en un estado de naturaleza. Y un ejemplo perfecto del estado de naturaleza, tal como lo entendían estos filósofos, nos lo da la vida de los primeros colonos noruegos de Islandia, tal como la describen las sagas.

Por tanto, la pregunta de Kant es esta: si es posible tal estado de naturaleza, y es, en general, un estado feliz, aunque inferior desde el punto de vista del desarrollo moral e intelectual, ¿cuál es la fuerza que impele a los hombres a dejarlo atrás y embarcarse en el difícil viaje del progreso? Ante esta pregunta había habido

hasta este momento dos respuestas a elegir. De acuerdo con el punto de vista grecorromano, revisado por el Renacimiento y reafirmado por la Ilustración, la fuerza que movía el progreso en la historia humana era la sabiduría humana, la virtud humana, el mérito humano en general. De acuerdo con el punto de vista cristiano, que prevaleció desde fines del Imperio romano hasta los últimos tiempos de la Edad Media, era la providencial sabiduría y el cuidado de Dios, que obraban a pesar de la necedad y la maldad humanas. Kant ha dejado tan atrás estos dos puntos de vista que ni siquiera menciona a ninguno de los dos.

Su propia respuesta es la siguiente: esta fuerza es, ni más ni menos, la maldad de la naturaleza humana; los elementos irracionales e inmorales de soberbia, ambición y codicia. Estos malos elementos de la naturaleza humana hacen imposible la continuación de una sociedad estancada y pacífica. Suscitan el antagonismo entre hombre y hombre, y un conflicto entre los dos motivos que impulsan la conducta de todo hombre: el uno es un motivo social, el deseo de una vida práctica y cordial; el otro es un motivo antisocial, el deseo de dominar y explotar a los vecinos. El descontento resultante con su propia posición en la vida, cualquiera que pueda ser esa posición, es el resorte que impulsa al hombre a derrocar el sistema social en que vive, y esta inquietud es el medio de que se vale la naturaleza para producir el mejoramiento de la vida humana. Este descontento no es un descontento divino que se niega a conformarse con el estado de cosas existente, porque no pueda satisfacer las demandas morales de una buena voluntad; no es el descontento del filántropo o del reformador de la sociedad; es un descontento puramente egoísta que, en vista de la felicidad de una vida estancada, ni siquiera obedece a una manera inteligente de ver la ventaja personal del individuo. Para citar a Kant:[9] «El hombre desea la concordia; pero la naturaleza sabe mejor lo que es bueno para la especie» (obsérvese que no es para el hombre como individuo; ni siquiera para el

hombre corporalmente como sociedad o totalidad histórica, sino para el hombre corporalmente como especie o abstracción biológica); «ella desea la discordia. El hombre quiere vivir a sus anchas y contento; pero la naturaleza lo compele a dejar atrás el contento fácil e inactivo, y a entregarse a trabajos y empresas a fin de que éstos lo impulsen a emplear su ingenio en el descubrimiento de medios para superarlos». Es decir, que a la naturaleza no le importa la felicidad humana; ha implantado en el hombre propensiones a sacrificar la felicidad propia y destruir la de otros, al seguir ciegamente estas propensiones se hace el instrumento de la naturaleza en el plan que ella tiene, que ciertamente no es el del hombre, para el adelanto moral e intelectual de la especie humana.

Kant adopta aquí completamente la posición (pesimista, si así os parece bien llamarla) de que el espectáculo de la historia humana es sobre todo un espectáculo de locura, ambición, codicia y perversidad, y que cualquiera que acuda a ella en busca de ejemplos de sabiduría y virtud sufrirá una desilusión. Éste es el punto de vista del *Cándido* de Voltaire, contrapuesto a la confianza leibniziana de que todo es para bien en el mejor de los mundos posibles. Pero él ha elevado este punto de vista al nivel de doctrina filosófica arguyendo que si la historia es el proceso en que el hombre *se vuelve* racional, no puede *ser* racional en su principio; por tanto, la fuerza que sirve de resorte al proceso no puede ser la razón humana, sino que debe ser lo opuesto de la razón, es decir, la pasión: ignorancia intelectual y bajeza moral. Aquí, de nuevo, la teoría kantiana de la historia es una aplicación de la ética kantiana, de acuerdo con la cual la inclinación, el deseo, la pasión, es lo opuesto a la razón o a la buena voluntad, y es, por tanto, mala en sí misma; es la fuerza contra la cual tiene que luchar la buena voluntad.

Esta doctrina no es indigna de su gran autor. Es inspiradora y estimulante como la de Herder, y mucho mejor pensada. Sin

embargo, no está bien fundada. Se basa en un pesimismo retórico acerca de la locura, perversidad y miseria que han caracterizado la historia pasada del hombre. Ésta no es una actitud justa ni cuerda ante los hechos. En todas las épocas del pasado de las que se conoce algo ha habido ocasiones en que los hombres fueron lo suficientemente sabios como para pensar bien lo que tenían que pensar; lo suficientemente buenos como para hacer eficazmente lo que tenían que hacer, y lo suficientemente felices como para encontrar que la vida no sólo es tolerable sino atractiva. Y si alguien objeta: «Ocasiones, sí, ¡pero cuán pocas!», la respuesta es: «De todas maneras más numerosas que las de la especie opuesta; porque de otra manera toda la vida humana hubiera desaparecido hace mucho».

Y las consecuencias de esta exagerada melancolía ante el pasado se advierten en las exageradas esperanzas de Kant para el futuro. En la última sección de su ensayo anticipa una época en que el hombre habrá llegado a ser racional, en que se habrán domeñado las ciegas fuerzas del mal, que hasta entonces lo han impulsado a lo largo de la senda del progreso. Habrá entonces un reinado de paz, cuando se haya resuelto el problema de forjar un sistema político sano y razonable y se haya alcanzado un milenio político mediante la creación de un sistema racional, tanto de vida nacional como de relaciones internacionales. Se da cuenta a medias de que en los negocios humanos un milenio como éste es una contradicción en los términos; y, sin embargo, la predicción no es una mera excrecencia de su doctrina; es una consecuencia lógica de ella, pues es, por un lado, un optimismo exagerado que equilibra, y se debe, a un pesimismo exagerado por el otro. Esta exagerada división de la historia en un pasado enteramente irracional y un futuro enteramente racional es la herencia que Kant recibe de la Ilustración. Un conocimiento más profundo de la historia le hubiera enseñado que lo que ha producido el progreso no ha sido la pura ignorancia o la pura maldad, sino la actualidad

concreta del esfuerzo humano mismo, con todos sus buenos y malos elementos mezclados.

A pesar de sus exageraciones, Kant ha hecho una gran contribución al pensamiento histórico. Al final de su ensayo bosqueja un programa para una especie de investigación histórica que, dice él, no se ha emprendido todavía y que, añade modestamente, no podría emprenderla alguien tan poco versado en historia como él: una historia universal que muestre cómo la raza humana se ha vuelto más y más racional, y, por tanto, más y más libre: una historia del autodesarrollo del espíritu del hombre. Tal empresa, dice, necesitará dos requisitos: conocimiento histórico y cabeza filosófica. La simple erudición no serviría, como tampoco la mera filosofía; las dos han de combinarse en una nueva forma de pensamiento que deba algo a las dos. De parecida manera, Vico, a principios del siglo, pedía lo que describía como una unión de la filología y la filosofía, una atención erudita al detalle y una atención filosófica a los principios. Creo que podemos decir que en los 100 años siguientes se hicieron una serie de intentos serios y sostenidos, aunque ciertamente no siempre afortunados, por cumplir el programa de Kant y por considerar la historia como el proceso mediante el cual el espíritu del hombre ha llegado al desarrollo cada vez más pleno de sus potencialidades originales.

La «idea» de Kant, tal como él la llama, puede resumirse en cuatro puntos: I) La *historia universal* es un ideal factible, pero exige la unión del pensamiento histórico con el filosófico: los hechos deben comprenderse además de narrarse, hay que verlos desde adentro y no sólo desde afuera. II) Presupone un plan, es decir, exhibe un *progreso*, o muestra algo como que viene progresivamente a ser. III) Lo que así viene a la existencia es la *racionalidad humana*, es decir, inteligencia, libertad moral. IV) El medio por el cual viene a la existencia es la *irracionalidad humana*, es decir, pasión, ignorancia, egoísmo.

Resumiré mi crítica a Kant en unos cuantos breves comentarios en torno a estos puntos. La esencia de estos comentarios es que, como en otras partes de su obra filosófica, ha trazado su antítesis con demasiada rigidez.

I *(a)* Historia universal e historia particular. La antítesis es demasiado rígida. Si historia universal significa una historia de todo lo que ha ocurrido, es imposible. Si historia particular significa un estudio particular que no supone una concepción definida de la naturaleza y significación de la historia en conjunto, eso también es imposible. Historia particular es sólo un nombre para la historia misma en sus detalles; historia universal es sólo un nombre para la concepción que tiene el historiador de la historia en cuanto tal.

I *(b)* Pensamiento histórico y pensamiento filosófico. De nuevo la antítesis es demasiado rígida. La unión de los dos, deseada por Kant, es justamente el pensamiento histórico mismo, que ve los sucesos que describe no como simples fenómenos observados, sino desde adentro.

II *(a)* Toda la historia muestra ciertamente progreso, es decir, es el desarrollo de algo; pero llamar a este progreso plan de la naturaleza, como lo hace Kant, es emplear lenguaje mitológico.

II *(b)* La meta de este progreso no está, como pensaba Kant, en el futuro. La historia no termina en el futuro sino en el presente. La tarea del historiador es mostrar cómo ha cobrado existencia el presente; no puede mostrar cómo el futuro habrá cobrado existencia, porque no sabe cuál será ese futuro.

III. Lo que viene a la existencia es ciertamente la racionalidad humana, pero esto no significa la desaparición de la irracionalidad humana. Una vez más la antítesis es demasiado rígida.

IV. La pasión y la ignorancia han hecho ciertamente su obra, y una obra importante, en la historia pasada; pero nunca han sido mera pasión y mera ignorancia; más bien han sido una ciega y

desatinada voluntad tirando hacia lo bueno y una vaga y engañada sabiduría.

§ 4. SCHILLER

El continuador más directo de Kant, tanto en la teoría de la historia como en la teoría del arte, fue el poeta Schiller. Fue un pensador penetrante y bien dotado, en filosofía más bien un brillante *amateur* que un trabajador perseverante como Kant; pero tuvo sobre Kant la ventaja de ser un poeta distinguido, y por algún tiempo, cuando ocupó la cátedra de historia en Jena, un historiador profesional. En consecuencia, de la misma manera como se interpreta la filosofía del arte de Kant trayéndola a la experiencia de un poeta activo, así reinterpreta la filosofía de la historia de Kant trayéndola a la experiencia de un historiador activo. Es interesante ver, en su lección inaugural dictada en Jena en 1789, cómo esta experiencia le permite superar ciertos errores de la teoría kantiana.

La lección se titula *La naturaleza y el valor de la historia universal* (*Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*). Schiller sigue a Kant al abogar por el estudio de la historia universal y al reconocer que requiere una mente filosófica así como erudición histórica. Pinta un animado cuadro del contraste entre el *Brotgelehrte* o erudito rutinario (el investigador profesional con su actitud reseca como el polvo hacia los hechos escuetos que son los huesos descarnados de la historia, hombre cuya ambición es volverse en especialista tan estrecho como lo sea posible y seguir sabiendo más y más sobre cada vez menos) y el historiador filósofo que toma la historia como provincia y se ocupa con ver las conexiones entre los hechos y percibir los grandes ritmos del proceso histórico. El historiador filosófico logra estos resultados entrando simpáticamente en las acciones que describe; a diferen-

cia del hombre de ciencia que estudia la naturaleza, no se enfrenta a los hechos como meros objetos de conocimiento; por el contrario, se arroja en ellos y los siente imaginativamente como experiencias propias. Éste es realmente el método histórico de la escuela romántica; y lo que Schiller hace, en efecto, es estar de acuerdo con Kant en cuanto a la necesidad de una actitud filosófica, en contra de una actitud meramente erudita, ante la historia, y sostener que esta actitud filosófica no es sino la actitud romántica, para la cual la simpatía se convierte en elemento integral del conocimiento histórico, elemento que capacita al historiador para adentrarse todavía más en los hechos que estudia.

La historia universal así concebida es la historia del progreso desde los comienzos salvajes hasta la civilización moderna. Hasta aquí, Schiller está de acuerdo con Kant, pero con dos diferencias importantes: I) Mientras que Kant coloca la meta del progreso en un futuro milenio, Schiller la coloca en el presente, y afirma que el propósito último de la historia universal es mostrar cómo el presente, con tales cosas como el lenguaje moderno, la ley moderna, las instituciones sociales modernas, el vestido moderno, etc., vino a ser lo que es. Aquí, Schiller supera decididamente a Kant, debido, indudablemente, a su experiencia personal en el trabajo histórico que le enseñó que la historia no arroja luz alguna sobre el futuro y que la serie histórica no puede proyectarse más allá del presente. II) Mientras Kant restringe la tarea de la historia al estudio de la evolución política, Schiller incluye en ella la historia del arte, de la religión, de la economía, etc., y en esto vuelve a superar a su predecesor.

§ 5. Fichte

Otro discípulo de Kant que desarrolló fértilmente sus ideas sobre la historia fue Fichte, quien publicó sus lecciones de Berlín

sobre *Las características de la época actual* (*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*) en 1806. Fichte concuerda con Schiller y se aparta de Kant en concebir al presente como el punto focal donde convergen las líneas del desarrollo histórico: en consecuencia, para él, la tarea fundamental del historiador es comprender el periodo de la historia en que vive. Cada periodo de la historia tiene un carácter peculiar, que penetra en cada detalle de su vida; y la tarea que Fichte se impone en estas lecciones es analizar el carácter peculiar de su propia época, y mostrar cuáles son sus rasgos centrales y cómo los secundarios se derivan de aquéllos. Plantea la cuestión diciendo que toda época es la encarnación concreta de una sola idea o concepto; y aceptando como lo hace la doctrina kantiana de que la historia como un todo es el despliegue de un plan, el desarrollo de algo afín al argumento de un drama, sostiene que las ideas o conceptos fundamentales de varias edades sucesivas forman una secuencia que, por ser una secuencia de conceptos, es una secuencia lógica donde un concepto conduce necesariamente al siguiente. De este modo la teoría de Fichte sobre la estructura lógica del concepto le sirve como pista para la periodización de la historia.

Todo concepto, piensa él, tiene una estructura lógica que comprende tres fases: tesis, antítesis, síntesis. El concepto está primeramente contenido en una forma pura o abstracta; luego genera su propio contrario y se realiza como una antítesis entre sí mismo y su contrario; luego se supera la antítesis por la negación del contrario. Ahora bien, el concepto fundamental de la historia (y aquí Fichte vuelve a seguir a Kant) es la libertad racional, y la libertad, como cualquier concepto, debe desarrollarse a través de estas etapas necesarias. De ahí se desprende que el principio de la historia es una época en que la libertad racional está ejemplificada en una forma simple o inmediata sin ninguna oposición: aquí existe la libertad como un instinto ciego, libertad de hacer lo que a uno le venga en gana, y la sociedad que corres-

ponde como encarnación concreta de este concepto es el estado de naturaleza, sociedad primitiva en la que no hay gobierno, ni autoridad, sino sólo gente que hace, hasta donde lo permiten las condiciones, lo que les parece bueno. Sin embargo, de acuerdo con los principios generales de la filosofía de Fichte, una libertad de esta especie primitiva o inmediata sólo puede convertirse en una libertad más genuina generando su contrario: así, por necesidad lógica, surge una segunda etapa en que la libertad del individuo se limita libremente a sí misma mediante la creación de una autoridad contrapuesta a ella, la autoridad de un gobernante que le impone leyes que no ha hecho. Éste es el periodo del gobierno autoritario, donde la libertad misma parece haber desaparecido, pero no ha desaparecido en realidad, ha llegado a una nueva etapa en la que ha creado su propio contrario (el gobernante, como demostraba Hobbes, es creado libremente por la acción conjunta del pueblo que así, voluntariamente, se transforma en súbdito) a fin de convertirse en libertad de un tipo nuevo y mejor, es decir, convertirse en lo que Rousseau llamaba libertad civil para distinguirla de la libertad natural. Pero Hobbes se equivocaba al pensar que el proceso de crecimiento de la libertad acaba aquí. La oposición ha de cancelarse por medio de una tercera etapa, una etapa revolucionaria en que la autoridad es rechazada y destruida no porque sea una autoridad abusiva, sino simplemente porque es autoridad; el súbdito ha llegado a sentir que puede prescindir de la autoridad y tomar el gobierno en sus propias manos, de modo de ser súbdito y soberano a la vez. Por tanto, no es la autoridad lo que se destruye; lo que se destruye es la relación meramente externa entre la autoridad y aquel sobre quien la autoridad se ejercita. La revolución no es anarquía, es el apoderamiento del gobierno por los súbditos.

En lo sucesivo la distinción entre gobernar y ser gobernado existe todavía como distinción real, pero es una distinción sin diferencia: las mismas personas gobiernan y son gobernadas.

Pero Fichte no se detiene ahí. No identifica su propia época con la época de la revolución. Piensa que sus contemporáneos la han superado. La idea del individuo como poseyendo dentro de sí una autoridad sobre sí mismo es, en su forma primera y más tosca, la idea revolucionaria. Pero también este concepto debe generar su propio contrario, a saber: la idea de una realidad objetiva, de un cuerpo de verdades de suyo existente que sea el criterio de pensamiento y la guía de la conducta. Esta etapa del desarrollo es la ciencia, donde la verdad objetiva es aquello que se impone al pensamiento y donde actuar bien significa actuar de conformidad con el conocimiento científico. La estructura de la mente científica es, por así decirlo, contrarrevolucionaria: podemos destruir los tiranos humanos, pero no podemos destruir los hechos; las cosas son lo que son y sus consecuencias serán las que serán, y si escarnecemos las leyes del hombre no podemos escarnecer las leyes de la naturaleza. Pero, una vez más, el antagonismo entre mente y naturaleza puede y debe superarse, y su superación es el surgimiento de una nueva especie de libertad racional, la libertad del arte, donde se reúnen mente y naturaleza, la mente reconociendo en la naturaleza su contraparte y relacionándose con ella no por vía de obediencia, sino por vía de simpatía y amor. El agente se identifica con aquello por mor de lo cual actúa, y así alcanza el más alto grado de libertad. Esto es lo que Fichte considera como rasgo característico de su propia época: la libre devoción del individuo hacia un fin que, aunque objetivo, lo considera como su propio fin.

La principal dificultad con que tropieza el lector al enfrentarse con la posición de Fichte ante la historia es la dificultad de tolerar lo que parece tan simple. En particular, parece que dos son los errores especialmente flagrantes que operan en su pensamiento: *1)* la idea de que el estado actual del mundo es perfecto, que es un logro completo y final de todo aquello que la historia ha estado laborando por producir, y *2)* la idea de que la sucesión

histórica de las épocas puede determinarse *a priori* por referencia a consideraciones lógicas abstractas. Me parece que puede demostrarse que, a pesar de su aparente simplismo, hay algo de verdad en estas ideas.

1) El historiador (y para el caso, el filósofo) no es Dios para contemplar el mundo desde lo alto y fuera de él. Es un hombre, y un hombre de su propio tiempo y lugar. Mira al pasado desde el punto de vista del presente: mira a otros países y civilizaciones desde el punto de vista de los propios. Este punto de vista sólo es válido para él y para la gente situada como él; ahora bien, para él es válido. Tiene que mantenerse firme en él porque es el único accesible para él, y a menos que *tenga* un punto de vista no podrá ver absolutamente nada. Por ejemplo, el juicio pronunciado sobre la Edad Media será necesariamente distinto si el historiador es un hombre de los siglos XVIII, XIX o XX. Nosotros, en el siglo XX, sabemos cómo consideraban estas cosas los siglos XVIII y XIX, y sabemos que sus posiciones son posiciones que no podemos compartir. Las calificamos de errores históricos y podemos exhibir razones para rechazarlas. Podemos concebir fácilmente que el trabajo de la historia medieval se hace mejor de lo que se hacía en el siglo XVIII; pero no podemos concebir que se haga mejor de lo que se hace en nuestra propia época, porque si tuviéramos una idea clara de cómo podría hacerse mejor estaríamos en posición de hacerlo mejor, y esta mejor manera de hacerlo sería un hecho consumado. El presente es nuestras propias actividades; llevamos a cabo estas actividades de la mejor manera que sabemos; y, en consecuencia, desde el punto de vista del presente, tiene que haber siempre una coincidencia entre lo que es y lo que debe ser, lo real y lo ideal. Los griegos trataban de ser griegos; la Edad Media trataba de ser medieval; la meta de cada época es ser ella misma; y así el presente es siempre perfecto en el sentido de que siempre logra ser lo que trata de ser. Esto no implica que el proceso histórico no tenga más que hacer; implica

solamente que, hasta entonces, sólo ha hecho lo que se proponía, y que no podemos decir qué es lo que va a hacer después.

2) La idea de construir la historia *a priori* parece muy torpe; pero en esto Fichte seguía el descubrimiento de Kant de que en todo conocimiento, de cualquier especie, hay elementos *a priori*. En todo campo de conocimiento hay ciertos conceptos o categorías fundamentales, a los que corresponden ciertos principios o axiomas fundamentales, que pertenecen a la forma o estructura de ese tipo de conocimiento y se derivan (de acuerdo con la filosofía kantiana) no del asunto objetivo, sino del punto de vista del que conoce. Ahora bien, en la historia las condiciones generales de conocimiento se derivan del principio fundamental de que el conocedor se halla colocado en el presente, y sólo desde el punto de vista del presente mira al pasado. El primer axioma de la intuición para la historia (para adoptar la terminología de Kant) es que todo suceso histórico está situado en alguna parte del pasado. Ésta no es una generalización descubierta empíricamente por el historiador en el curso de sus pesquisas, es una condición *a priori* del conocimiento histórico. Pero, de acuerdo con la doctrina kantiana del esquematismo de las categorías, las relaciones temporales son esquemas o representaciones tácticas de relaciones conceptuales: así, la relación temporal de antes y después es un esquema de la relación conceptual de antecedente lógico y consecuente lógico. El universo entero de los sucesos en el tiempo es, de esta suerte, una representación esquematizada del mundo de las relaciones lógicas o conceptuales. El intento de Fichte por descubrir un esquema conceptual por debajo de la sucesión temporal de los periodos históricos es, por tanto, una aplicación a la historia perfectamente legítima de la doctrina kantiana del esquematismo de las categorías.

Sin duda esta defensa de Fichte es algo débil. Se reduce a decir que si cometió un tonto error a propósito de la historia no hacía más que seguir un tonto error, de una especie más general, co-

metido por Kant. Pero cualquiera que califique estas nociones de errores tontos, es que pretende comprender mejor que Kant y Fichte la relación entre las secuencias lógica y temporal. Desde que Platón dijo en el *Timeo* que el tiempo es la imagen móvil de la eternidad, los filósofos se han puesto de acuerdo, en su mayor parte, en que había alguna relación entre estas dos cosas y que la secuencia necesaria mediante la cual un suceso conduce a otro en el tiempo era, de alguna manera, idéntica en carácter a la secuencia necesaria por la cual una cosa conduce a otra en una serie lógica no temporal. Si se niega esto, si se sostiene que la secuencia temporal y la implicación lógica no tienen nada que ver una con otra, el conocimiento histórico se hace imposible, porque se sigue de ahí que nunca podemos decir de un suceso: «Esto *debe* haber sucedido»; el pasado nunca podrá aparecer como la conclusión de una inferencia lógica. Si la serie temporal es un mero añadido de sucesos desconectados, no podremos jamás abrirnos paso con razonamientos del presente al pasado. Pero el pensamiento histórico consiste precisamente en retroceder razonando de esta manera; y, por tanto, se basa en la suposición (o, como hubieran dicho Kant y Fichte, en el principio *a priori*) de que hay una conexión interna o necesaria entre los sucesos de una serie temporal de tal manera que un suceso conduce necesariamente hasta otro y podemos razonar de vuelta del segundo al primero. De acuerdo con este principio sólo hay una manera como pudo haber venido a la existencia el estado actual de cosas, y la historia es el análisis del presente con el fin de ver qué debe haber sido este proceso. No estoy defendiendo la manera particular en que Fichte reconstruyó la historia pasada de su propia época; la encuentro muy defectuosa, y sus fallas (en tanto fallas de principio) se deben a que sigue a Kant en la separación demasiado neta entre los elementos *a priori* del conocimiento y los empíricos. Esto le hizo pensar que la historia puede reconstruirse sobre una base puramente *a priori* sin confiarse a la evidencia empírica de los do-

cumentos; pero, hasta el punto en que insistía en que todo el conocimiento histórico contiene conceptos y principios *a priori*, estaba en lo justo, y comprendió la naturaleza de la historia mejor que aquellos que lo ridiculizan porque consideran que la historia es puramente empírica.

En un respecto la filosofía de la historia de Fichte logra un adelanto importante sobre la de Kant. En Kant hay dos concepciones presupuestas por la historia misma: *1)* un plan de la naturaleza, concebido como algo que se formó por adelantado a su propia ejecución; *2)* naturaleza humana, con sus pasiones, concebida como la materia sobre la que se ha de realizar esta forma. La historia misma es el resultado de imponer esta forma preexistente sobre esta materia preexistente. Así, el proceso histórico no se concibe como realmente creador: es simplemente un juntar dos abstracciones, y no hay intento para demostrar por qué habían de juntarse, o siquiera de por qué cualquiera de ellas, para no decir las dos, habría de existir. La teoría de Kant se apoya, de hecho, en una serie de suposiciones desconectadas, ninguna de las cuales intenta justificar. La teoría de Fichte es lógicamente mucho más simple y está mucho menos expuesta al cargo de multiplicar entidades innecesariamente. La única cosa que presupone como requerida antes del comienzo de la historia es el concepto mismo, con su propia estructura lógica, y la relación dinámica entre los elementos de esa estructura. La fuerza impulsora de la historia es justamente este movimiento dinámico del concepto, de manera que en lugar de dos cosas, un plan y una fuerza impulsora, en Fichte sólo hay una, siendo el plan un plan dinámico (la estructura lógica del concepto) que se suministra su propia fuerza motivadora. Los frutos de este descubrimiento fichteano maduraron en Hegel.

§ 6. Schelling

Schelling era más joven que Hegel, y bien puede ser objeto de disputas si las doctrinas que Hegel compartió con Schelling las alcanzó pensando independientemente o bajo la influencia de Schelling. Pero como Schelling publicó un sistema de filosofía (quizás más de uno) donde incluía sus meditaciones sobre la historia mucho antes de que Hegel escribiera el primer boceto de su filosofía de la historia en la *Enciclopedia* de Heidelberg, será conveniente decir antes algo acerca de los puntos de vista de Schelling.

Schelling dio un desarrollo más sistemático a las ideas de Kant y Fichte, y su pensamiento giró en torno a dos principios: primero, la idea de que todo lo que existe es cognoscible, es decir, una encarnación de la racionalidad o, en su propio lenguaje, una manifestación de lo Absoluto; segundo, la idea de una relación entre dos términos que, aunque contrarios, son ambos, de esta manera, encarnación de lo absoluto: siendo lo absoluto una identidad en la cual desaparecen las diferencias de los dos. Esta estructura de dos términos reaparece a través de toda su filosofía.

Según Schelling[10] hay dos grandes reinos de lo cognoscible: la naturaleza y la historia. Cada uno de ellos, en cuanto inteligible, es una manifestación de lo absoluto, pero lo encarnan de maneras opuestas. La naturaleza consiste en cosas distribuidas en el espacio, cuya inteligibilidad consiste meramente en la manera como están distribuidas, o en las relaciones regulares y determinadas entre ellas. La historia consiste en los pensamientos y acciones de mentes que no solamente son inteligibles sino inteligentes, inteligibles para ellas mismas, no simplemente para algo diferente a ellas: por tanto, son una encarnación más adecuada de lo absoluto porque contienen en sí mismas ambas partes de la relación de conocimiento, son sujeto al mismo tiempo que objeto. En cuanto objetivamente inteligible, la actividad de la mente en la historia es necesaria: en cuanto subjetivamente inteligente, es libre. El curso del desarrollo histórico es así la génesis comple-

ta de la conciencia de sí de la mente como al mismo tiempo libre y sujeta a la ley, es decir, moral y políticamente autónoma (aquí Schelling sigue a Kant). Las etapas por las cuales pasa este desarrollo están determinadas por la estructura lógica del concepto mismo (aquí sigue a Fichte): por tanto, en sus más amplios rasgos puede dividírsele en dos: primero, una fase donde el hombre concibe lo absoluto como naturaleza, donde la realidad se concibe como rota y dispersa en realidades separadas (politeísmo), y donde las formas políticas vienen a la existencia y perecen como organismos naturales sin dejar nada tras sí; y segundo, una fase donde lo absoluto se concibe como historia, o sea, como un desarrollo continuo donde el hombre ejecuta los propósitos de lo absoluto, cooperando con la providencia en el plan que ésta tiene para el desarrollo de la racionalidad humana. Ésta es la época moderna, en que la vida humana está gobernada por el pensamiento científico, histórico y filosófico.

La más importante de las concepciones que Schelling trata de redondear aquí es la de que, en la historia, el mismo absoluto alcanza una existencia plena y cabal. Incluso Fichte pensaba que la estructura lógica del concepto estaba completa antes del comienzo de la historia y servía como presuposición del proceso; en Schelling la estructura dinámica del absoluto no es la base del elemento dinámico en la historia, sino que es ese elemento mismo. El universo material siempre ha sido inteligible en tanto que ha sido siempre una manifestación del absoluto; pero el absoluto no puede ser idéntico con lo apenas inteligible; porque la mera inteligibilidad es una mera potencialidad, que debe actualizarse volviéndose realmente comprendida. La naturaleza *qua* inteligible exige un conocedor que la comprenda, y sólo exhibe su plena esencia cuando hay una mente que la conoce. Entonces, por primera vez, se da un verdadero conocedor y un verdadero conocido, y la racionalidad, que es el absoluto, ha avanzado a una más alta y completa manifestación de sí misma. Pero aquí surge

ahora una nueva especie de inteligibilidad: la mente misma no sólo es un conocedor sino un cognoscible, y, en consecuencia, lo absoluto no puede estar satisfecho con una situación en que la mente conoce la naturaleza, tiene que haber una etapa ulterior en que la mente se conoce a sí misma. A medida que avanza el proceso de autoconocimiento, nuevas etapas de autoconocimiento enriquecen la mente que conoce y crean así para ella nuevas cosas para que las conozca. La historia es un proceso temporal en que tanto el conocimiento como lo cognoscible vienen progresivamente a la existencia, y esto se expresa denominando a la historia autorrealización del absoluto, donde el absoluto significa, por igual, la razón como lo cognoscible, y la razón como el cognoscente.

§ 7. Hegel

La culminación del movimiento histórico que empezó con Herder en 1784 vino con Hegel, cuyas lecciones sobre filosofía de la historia se pronunciaron por primera vez en 1822-1823. Cualquiera que lea su *Filosofía de la historia*, sin hacer caso de más, no podrá menos de considerarla una obra profundamente original y revolucionaria, donde la historia aparece por primera vez, plenamente desarrollada, en el escenario del pensamiento filosófico. Pero cuando se considera el trabajo de sus predecesores, su libro se vuelve menos sorprendente y menos original.

Propone una nueva especie de historia que ha de llamarse filosofía de la historia (el propósito y la terminología databan de los tiempos de Voltaire); pero la filosofía de la historia no es para él una reflexión filosófica sobre la historia, sino la historia misma elevada a una potencia superior y vuelta filosófica en cuanto distinta de la meramente empírica, es decir, historia no simplemente *comprobada* como hechos sino *comprendida* por aprehensión de

las razones por las cuales acontecieron los hechos como acontecieron. Esta historia filosófica sería una historia universal de la humanidad (aquí Hegel sigue a Herder) y mostraría un progreso desde los tiempos primitivos hasta la civilización de nuestros días. El asunto de esta historia es el desarrollo de la libertad, que es idéntica a la razón moral del hombre tal como se muestra en un sistema externo de relaciones sociales, de manera que la pregunta a la que tiene que responder la historia filosófica es la pregunta de cómo cobró existencia el Estado (todo esto tomado de Kant). Pero el historiador nada sabe del futuro; la historia no culmina en una utopía futura sino en el presente actual (esto es Schiller). La libertad del hombre es lo mismo que su conciencia de su libertad, de tal modo que el desarrollo de la libertad es un desarrollo de la conciencia, un proceso de pensamiento o desarrollo lógico, en el cual se alcanzan sucesivamente las diversas fases o momentos necesarios del concepto (esto es Fichte). Finalmente, la historia filosófica muestra no simplemente un proceso humano, sino un proceso cósmico, un proceso en el cual el mundo llega a realizarse en autoconciencia como espíritu (esto es Schelling). De esa manera, cada uno de los rasgos característicos de la filosofía de la historia en Hegel está sacado de sus predecesores, pero él ha combinado sus puntos de vista con extraordinaria habilidad en una teoría tan coherente y unificada que merece consideración aparte como conjunto, y, por tanto, me propongo llamar la atención sobre algunos de sus rasgos sobresalientes.

Primero, Hegel se niega a abordar la historia por vía de la naturaleza. Insiste en que la historia y la naturaleza son distintas. Cada una de ellas es un proceso o cúmulo de procesos; pero los procesos de la naturaleza no son históricos: la naturaleza no tiene historia. Los procesos de la naturaleza son cíclicos; la naturaleza gira interminablemente y nada se construye o se erige con la repetición de tales revoluciones. Cada amanecer, cada primavera, cada marea es como la anterior; la ley que gobierna el ciclo

no cambia a medida que el ciclo se repite. La naturaleza es un sistema de organismos superiores e inferiores, dependiendo los superiores de los inferiores; lógicamente, los organismos superiores son posteriores a los inferiores, pero no temporalmente; Hegel niega rotundamente la teoría evolutiva que hace a los superiores desarrollarse con el tiempo a partir de los inferiores, afirmando que quienes lo creen así confunden una sucesión lógica con una temporal. Por el contrario, la historia nunca se repite; su movimiento no viaja en círculos sino en espirales, y las repeticiones aparentes siempre se diferencian por haber adquirido algo nuevo. Así las guerras reaparecen de tiempo en tiempo en la historia, pero cada nueva guerra es en algunos respectos una nueva especie de guerra, debido a las lecciones aprendidas por los humanos en la anterior.

Hay que conceder a Hegel el mérito de haber señalado una importante distinción; pero la señaló equivocadamente. Tiene razón al distinguir los procesos no históricos de la naturaleza y los procesos históricos de la vida humana; pero se equivoca al reforzar esta distinción negando la doctrina de la evolución. Desde Darwin nos hemos visto obligados a aceptar esa doctrina y a concebir el proceso de la naturaleza como asemejándose al proceso de la historia en una manera que Hegel pensaba que no se asemejaba, a saber: produciendo incrementos de sí mismo a medida que avanza. Pero sigue siendo cierto que el proceso de la naturaleza es diferente al proceso de la historia —que, por ejemplo, la sucesión de periodos geológicos no es una verdadera sucesión histórica— porque es peculiar de la historia el que el historiador recree en su propia mente los pensamientos y motivos de los agentes cuyas acciones narra, y ninguna sucesión de acontecimientos será una sucesión histórica a menos que consista en actos cuyos motivos, al menos en principio, puedan recrearse de esta suerte. La geología nos presenta una serie de *acontecimientos*; pero la historia no es historia a menos que nos presente una serie

de *actos*. Así, pues, la conclusión de Hegel es justa al afirmar que no hay historia excepto la historia de la vida humana, y eso no meramente como vida, sino como vida racional, la vida de seres pensantes.

En segundo lugar, y derivando inmediatamente de esto, toda la historia es la historia del pensamiento. En tanto que las acciones humanas son meros sucesos, el historiador no puede comprenderlos; estrictamente hablando, no puede ni siquiera asegurar que hayan ocurrido. Sólo son cognoscibles para él como la expresión exterior de pensamientos. Por ejemplo, para reconstruir la historia de una lucha política como la que hubo entre los emperadores romanos del siglo I y la oposición senatorial, lo que tiene que hacer el historiador es ver cómo concebían los dos partidos la situación política reinante, y qué giro se proponían dar a la situación; tiene que captar sus ideas políticas concernientes a su presente vivo y concernientes a su posible futuro. Aquí, de nuevo, Hegel estaba ciertamente en lo justo; no es saber lo que hicieron las gentes sino comprender lo que pensaban, lo que constituye la tarea apropiada del historiador.

En tercer lugar, la fuerza que es el resorte principal del proceso histórico (para usar la expresión de Kant) es la razón. Ésta es una doctrina muy importante y difícil. Lo que Hegel quiere decir con esto es que todo lo que sucede en la historia sucede por la voluntad del hombre, porque el proceso histórico consiste en acciones humanas; y la voluntad del hombre no es sino el pensamiento del hombre expresándose exteriormente en acción. Si se dice que el pensamiento humano está con frecuencia o en general muy lejos de ser razonable, Hegel replicará que éste es un error debido a no aprehender la situación histórica en que acontece un pensar dado. El pensar nunca se da *in vacuo*; se da siempre en una persona determinada en una situación determinada; y cada personaje histórico, en cada situación histórica, piensa y actúa tan racionalmente como esa persona en esa situación *puede* pen-

sar y actuar, y nadie puede hacer más. Éste es un principio muy fértil y valioso, que Hegel fraguó con importantes consecuencias. Sostenía que el hombre abstractamente racional concebido por la Ilustración no es nada real; la realidad es siempre un hombre que es al mismo tiempo racional y apasionado, nunca puramente lo uno o lo otro, siendo sus pasiones las de un ser racional y sus pensamientos los de un ser apasionado; y, además, sin pasión no hay razón ni acción. Por tanto, probar que alguien actuó de cierta manera por pasión —por ejemplo, un juez que sentencia a un criminal en un acceso de cólera o un estadista que atropella la oposición por motivos de ambición— no es probar que haya actuado irracionalmente; porque la sentencia del juez o la política del estadista pueden ser justas o prudentes no obstante el elemento pasional en su ejecución. Por lo mismo sostiene Hegel que el hecho admitido de que la historia humana se muestre como una exhibición de pasiones no prueba que no esté controlada por la razón. Hegel piensa en la pasión, por así decirlo, como la materia de que está hecha la historia; desde un punto de vista es una exhibición de pasiones y nada más, pero al mismo tiempo es una exhibición de razón, porque la razón utiliza la pasión misma a manera de instrumento para consumar sus fines.

Esta idea de la *astucia de la razón*, la idea de la razón que engaña a las pasiones para utilizarlas como sus agentes, es una dificultad famosa en la teoría de Hegel. Hegel parece personificar la razón en algo fuera de la vida humana, lo cual, a través de la agencia de hombres ciegos y apasionados, efectúa propósitos que son los suyos y no los de los hombres. Quizá a veces caiga Hegel en una posición como la teológica de la Edad Media, donde los planes que se ejecutan en la historia son los planes de Dios y de ningún modo los planes del hombre; o (si es posible distinguir entre las dos) en la posición criptoteológica de los historiadores de la Ilustración y de Kant, donde los planes ejecutados en la historia no son los planes del hombre sino los de la naturaleza. Sin embargo,

en general está claro que lo que Hegel quería hacer era apartarse de esta posición. La razón cuyos planes se ejecutan en la historia no es, para Hegel, ni una razón natural abstracta ni una razón divina trascendente, sino la razón humana, la razón de personas finitas. Y la relación que él afirma entre razón y pasión no es una relación entre Dios o la naturaleza, como racionales, y el hombre, como apasionado, sino una relación entre la razón humana y la pasión humana. Esto es lo que debe recordarse cuando se dice que la posición de Hegel ante la historia es racionalista; su racionalismo es de especie muy curiosa porque concibe los elementos irracionales como esenciales para la razón misma. Esta idea de la relación íntima entre razón y sinrazón en la vida humana, y en la mente en cuanto tal, anuncia en verdad una nueva concepción del hombre, dinámica en vez de estática, y, significa que Hegel trabaja para apartarse de la teoría abstracta y estática de la naturaleza humana que prevaleciera en el siglo XVIII.

En cuarto lugar, puesto que toda la historia es la historia del pensamiento y muestra el autodesarrollo de la razón, el proceso histórico es, en el fondo, un proceso lógico. Las transiciones históricas son, por así decirlo, transiciones lógicas puestas en una escala temporal. La historia no es sino una especie de lógica, donde la relación de prioridad y posteridad lógica no es tanto remplazada como enriquecida o consolidada al convertirse en una relación de prioridad y posteridad temporal. De ahí se desprende que los desarrollos que tienen lugar en la historia nunca son accidentales, son necesarios; y nuestro conocimiento de un proceso histórico no es simplemente empírico, es *a priori*, podemos *ver* su necesidad.

Nada en la filosofía de Hegel ha suscitado más protestas y hostilidad que su idea de la historia como un proceso lógico desarrollado en el tiempo y de nuestro conocimiento de él como *a priori*; pero ya he alegado, en conexión con Fichte, que esta idea no es tan absurda como parecería a primera vista; y en verdad la

mayor parte de las objeciones a ella son simplemente malos entendidos. El error de Fichte, como señalé en el § 5, fue pensar que la historia podía reconstruirse sobre una base puramente *a priori* sin recurrir a la prueba empírica. Por otra parte, los críticos de Hegel han caído comúnmente en el error contrario de creer que el conocimiento histórico es puramente empírico, y ése es un error que también discutí en el § 5. Hegel evitó ambos errores. A semejanza de Kant, Hegel distinguía entre el puro conocimiento *a priori* y el conocimiento que contiene elementos *a priori*, y consideraba la historia como un ejemplo no del primero sino del segundo. La historia, según su punto de vista, consistía en acontecimientos empíricos que eran la expresión exterior del pensamiento, y los pensamientos detrás de los acontecimientos —no los acontecimientos mismos— formaban una cadena de conceptos lógicamente conectados. Cuando se presta atención solamente a los acontecimientos y no a los pensamientos que hay detrás de ellos no se advierte ninguna conexión necesaria, y los que echan en cara a Hegel que piense que hay conexiones necesarias en la historia ven la historia empíricamente, como meros hechos externos, y nos aseguran con justicia que cuando la ven de esa manera no advierten conexiones lógicas. Con justicia, hubiera respondido Hegel; entre los meros acontecimientos no *hay* ninguna. Pero la historia consiste en acciones, y las acciones tienen un dentro y un fuera; por fuera son meros acontecimientos, relacionados en el espacio y el tiempo, pero no de otra manera; por dentro son pensamientos, ligados mutuamente por conexiones lógicas. Lo que Hegel hace es insistir en que el historiador debe trabajar primero empíricamente estudiando los documentos y otras pruebas históricas; sólo de esta manera puede establecer lo que son los hechos. Pero luego debe considerar los hechos desde adentro y decirnos cómo se ven desde ese punto de vista. Y para él no es réplica decirle que se ven diferentes desde afuera.

Esta contestación me parece que se aplica incluso al más serio y sistemático de los críticos de Hegel, es decir, Croce. Croce sostiene que toda la filosofía de la historia de Hegel es un colosal desatino, producido por la confusión de dos cosas bien diferentes, a saber: oposición y distinción. Los conceptos, dice Croce, se relacionan por oposición: bueno y malo, verdadero y falso, libertad y necesidad, etc.; y la teoría de su relación, admite él, ha sido bien expuesta por Hegel en la teoría de la dialéctica, que describe la manera como queda un concepto en una relación necesaria con su propio contrario, generándolo primero para negarlo después, así que la manera como vive el concepto es creando y superando oposiciones. Pero las cosas individuales que son instancias de los conceptos nunca se relacionan entre sí por medio de oposiciones, sólo por medio de distinciones; en consecuencia, las relaciones entre ellas nunca son dialécticas, y en la historia, que es la historia de acciones individuales y de personas y civilizaciones, no hay, en consecuencia, dialéctica, en tanto que la filosofía de la historia de Hegel gira entera sobre el principio de que cada proceso histórico es un proceso dialéctico en el que una forma de vida, por ejemplo, Grecia, genera su propio contrario, en este caso Roma, y de esta tesis y antítesis brota una síntesis, en este caso el mundo cristiano.

Con ser tan plausible la posición de Croce, no llega realmente al corazón del problema. Supone que al hablar de la historia no deberíamos emplear palabras como oposición o antagonismo, y síntesis o reconciliación: por ejemplo, no deberíamos decir que despotismo y liberalismo son doctrinas políticas opuestas, sólo deberíamos decir que son diferentes; no deberíamos hablar de oposición, sino sólo de diferencia entre *whigs* y *tories*, o católicos y protestantes. Ahora bien, es verdad que no necesitamos emplear términos como oposición (permitidme llamarlos términos *dialécticos*) al hablar solamente de los acontecimientos externos de la historia; pero cuando hablamos de los pensamientos internos

que sustentan estos acontecimientos, me parece que no podemos evitarlos. Por ejemplo, podemos describir los meros sucesos externos de la colonización de Nueva Inglaterra sin emplear el lenguaje dialéctico; pero cuando tratamos de ver estos acontecimientos como un intento deliberado de parte de los padres peregrinos para realizar en términos de práctica una idea protestante de la vida, hablamos de pensamientos y tenemos que describirlos en términos dialécticos; tenemos que hablar, por ejemplo, de la oposición entre la idea congregacional de las instituciones religiosas y la idea episcopal, y admitir que la relación entre la idea de un sacerdocio basado en la sucesión apostólica y la idea de uno no basado en eso es una relación dialéctica. Desde este punto de vista la civilización griega es la realización de la idea griega de la vida, es decir, la concepción griega del hombre; la civilización romana es la realización de la concepción romana del hombre; y entre estas dos concepciones la relación, según demuestra el mismo Croce, es una relación dialéctica. Pero esto es todo lo que Hegel jamás sostuvo.

Un quinto punto, por el cual Hegel ha sido acremente criticado, es su doctrina de que la historia no termina en el futuro sino en el presente. Por ejemplo, el muy capaz y comprensivo escritor suizo Eduard Fueter dice[11] que una filosofía de la historia que traza el curso de la vida humana desde sus comienzos hasta el fin del mundo y el juicio final, como lo hacían los pensadores medievales, es cosa respetable y digna; pero la filosofía de la historia de Hegel, que hace terminar la historia no en el juicio final sino en el día de hoy, sólo acaba por glorificar e idealizar el presente, negando que sea posible ningún progreso ulterior y proveyendo una justificación seudofilosófica para una política de rígido y obtuso conservadurismo.

Pero también aquí está Hegel, como Fichte, con toda seguridad, en lo justo. La filosofía de la historia es, de acuerdo con su idea de ella, la historia misma filosóficamente considerada, es de-

cir, vista desde adentro. Pero el historiador no tiene conocimiento del futuro; ¿qué documentos, qué pruebas tiene para afirmar hechos que todavía no ocurren? Y mientras más filosóficamente considera la historia, más claramente reconoce que el futuro es y será siempre un libro cerrado para él. La historia *tiene* que terminar con el presente porque no ha sucedido nada más. Pero esto no significa glorificar el presente ni pensar que es imposible un progreso futuro. Sólo significa reconocer el presente como un hecho y caer en la cuenta de que no sabemos qué futuro progreso habrá. Como lo decía Hegel, el futuro es un objeto no de conocimiento, sino de esperanzas y temores; y esperanzas y temores no son historia. Si Hegel, en la política práctica, al final de su vida, fue un conservador obtuso, ésa fue la culpa de Hegel en cuanto hombre; no hay razón para considerarlo como defecto de su filosofía de la historia.

Pero aunque en estos puntos Hegel parece tener la razón contra sus críticos, es imposible leer su *Filosofía de la historia* sin sentir que, con ser la obra magnífica que es, tiene grandes defectos. No me refiero simplemente a la ignorancia de Hegel de los muchos hechos históricos que se han descubierto desde su época; me refiero a algo más profundo en el método y la estructura misma de su obra. Es sorprendente, y muchos lectores lo han advertido, que, como historiador, Hegel se muestra superior en sus lecciones sobre la historia de la filosofía, que son un auténtico triunfo del método histórico y han sido el modelo de todas las historias subsecuentes del pensamiento. Esto significa que su método, basado como estaba en el principio de que toda la historia es la historia del pensamiento, no sólo era legítimo sino brillantemente eficaz cuando el asunto de que trata era el pensamiento en su mayor pureza, es decir, el pensamiento filosófico; pero no es éste el tema de su *Filosofía de la historia*.

El mismo Hegel sostenía que había muchas clases de pensamiento, y que difieren en grado como tipos más o menos perfec-

tos de racionalidad. Al fondo viene lo que él llama mente subjetiva, la especie de pensamiento que es materia de la psicología, donde el pensamiento apenas es más que la conciencia del organismo viviente de sus propias sensaciones. Luego, en el siguiente punto más alto de la escala, viene lo que él llama la mente objetiva, donde se expresa el pensamiento creando manifestaciones exteriores de sí mismo en sistemas políticos y sociales. Luego, en el tope, viene la mente absoluta, en sus tres formas de arte, religión y filosofía. Éstas trascienden la esfera de la vida social y política y superan la oposición entre sujeto y objeto, el pensador y la institución o ley que encuentra en la existencia y a la cual tiene que obedecer: una obra de arte, una creencia religiosa o un sistema filosófico es una expresión perfectamente libre y, al mismo tiempo, perfectamente objetiva de la mente que la concibe.

Ahora bien, en la *Filosofía de la historia*, Hegel restringe el campo de su estudio a la historia política. Aquí sigue a Kant; pero Kant tenía una buena razón para hacerlo y Hegel no. Apoyándose en esta distinción entre fenómenos y cosas en sí, Kant, como hemos visto, consideraba como fenómenos los acontecimientos históricos, como acontecimientos en una serie temporal de la que el historiador es un espectador. Las acciones humanas, como cosas en sí, son a sus ojos acciones morales; y pensaba que las mismas acciones que, como cosas en sí, eran acciones morales, eran, como fenómenos, acciones políticas. De ahí que la historia deba y sólo pueda ser la historia de la política. Cuando Hegel repudió la distinción kantiana entre fenómenos y cosas en sí, repudió por implicación las doctrinas kantianas de que toda la historia es historia política y de que la historia es un espectáculo. De ahí que la posición central del Estado en su *Filosofía de la historia* sea un anacronismo, y para ser coherente consigo mismo debía haber sostenido que la tarea del historiador es estudiar no tanto el proceso de la mente objetiva como la historia de la mente absoluta, es decir, el arte, la religión y la filosofía. Y de hecho casi

la mitad de las obras de Hegel está dedicada al estudio de estas tres cosas. La *Filosofía de la historia* es una excrecencia ilógica en el cuerpo de las obras de Hegel. El fruto legítimo de su revolución en el método histórico, hasta donde puede hallarse ese fruto en sus propios escritos, son los ocho volúmenes titulados *Estética, Filosofía de la religión* e *Historia de la filosofía*.

Por tanto, la crítica corriente de Hegel se equivoca. Empieza reconociendo que su filosofía de la historia es un tanto insatisfactoria, lo cual todos tienen que admitir, y alega: «Esto es lo que resulta de tratar la historia como racional. La moraleja es que la historia no es pensamiento humano que se desenvuelve, sino sólo hechos brutos». La crítica justa opinaría: «Esto es lo que resulta de tratar la historia política por sí sola como si fuese toda la historia. La moraleja es que los desarrollos políticos debiera concebirlos el historiador como integrados con desarrollos económicos, artísticos, religiosos y filosóficos, y que el historiador no debiera contentarse con nada que no sea una historia del hombre en su realidad concreta». A decir verdad, fue esta segunda crítica la que parecería haber influido consciente o inconscientemente sobre ciertos historiadores del siglo XIX.

§ 8. Hegel y Marx

La historiografía del siglo XIX no abandonó la creencia de Hegel de que la historia es racional —hacer semejante cosa hubiera sido abandonar la historia misma— sino que más bien se propuso consumar una historia de la mente concreta insistiendo en los elementos que Hegel había descuidado en su formal *Filosofía de la historia*, y trabajándolos en un todo integral. Entre sus discípulos más inmediatos, Baur se especializó en la historia de la doctrina cristiana y Marx en la historia de la actividad económica, mientras que Ranke iba a aplicar más tarde, sistemáticamente, su con-

cepto de los movimientos o periodos históricos como la realización de una concepción o idea tal como el protestantismo. El capitalismo en Marx o el protestantismo en Ranke son una «idea» en el verdadero sentido hegeliano: un pensamiento, una concepción de la vida del hombre mantenida por el hombre mismo y, de esta suerte, afín a una categoría kantiana, pero una categoría históricamente condicionada: una manera de acuerdo con la cual llega a pensar la gente en cierta época, y de acuerdo con la cual organiza su vida entera, sólo para encontrarse con que la idea se cambia, mediante una dialéctica propia, en otra idea diferente, y con que la manera de vida que expresaba ya no se sostiene, sino que se resquebraja y se transforma en la expresión de una segunda idea que remplaza a la primera.

La posición marxista ante la historia tiene el vigor y la debilidad de la de Hegel: su fuerza para abrirse paso entre los hechos hasta alcanzar el nexo lógico de los conceptos que les sirven de fundamento; su debilidad al elegir un aspecto de la vida humana (el político en Hegel, el económico en Marx) como si este aspecto por sí solo fuese plenamente racional. Marx, como Hegel, insistía en que la historia humana no es un conjunto de historias diferentes y paralelas, económica, política, artística, religiosa, etc., sino una sola historia. Pero también, como Hegel, concebía esta unidad no como una unidad orgánica en la que cada hilo del proceso de desarrollo conservaba su propia continuidad así como sus conexiones íntimas con los otros, sino como una unidad en la que sólo había un hilo continuo (en Hegel el hilo de la historia política, en Marx el de la historia económica), sin que los otros factores tuvieran continuidad propia, sino que eran, para Marx, en cada punto de su desarrollo, meros reflejos del hecho económico básico. Esto comprometió a Marx con la paradoja de que si algún pueblo tiene por ejemplo ciertos puntos de vista filosóficos, no los tiene por razones filosóficas, sino tan sólo por razones económicas. Los estudios históricos de la política, el arte, la reli-

gión, la filosofía, construidos sobre este principio, no pueden tener verdadero valor histórico; son meros ejercicios de ingenio donde, por ejemplo, el real e importante problema de descubrir la conexión entre el cuaquerismo y la banca se elimina al decir que, en efecto, el cuaquerismo es solamente la manera como los banqueros piensan de la banca. Sin embargo, la paradoja marxista sólo es sintomática de un naturalismo antihistórico que infecta mucho del pensamiento de Marx y que puede ilustrarse mejor por referencia a su actitud ante la dialéctica de Hegel.

Marx es el autor de la famosa jactancia de que había tomado la dialéctica de Hegel y la «había puesto cabeza abajo»; pero no quiso decir al pie de la letra lo que dijo. La dialéctica de Hegel empieza con el pensamiento, sigue con la naturaleza y acaba en la mente. Marx no invirtió este orden. Se refería solamente al primero y segundo términos, no al tercero, y quería decir que mientras la dialéctica de Hegel empezaba con el pensamiento y seguía con la naturaleza, su propia dialéctica empezaba con la naturaleza y seguía con el pensamiento.

Marx no era un ignorante en filosofía, y jamás supuso ni por un momento que la prioridad del pensamiento sobre la naturaleza en Hegel significara que Hegel consideraba la naturaleza como producto de la mente. Sabía que Hegel, como él mismo, consideraba la mente como un producto (el producto dialéctico) de la naturaleza. Sabía que la palabra «pensamiento» en el sentido en que Hegel denominaba a la lógica «la ciencia del pensamiento», significaba no aquello que piensa, sino aquello que el pensamiento piensa. Para Hegel la lógica no es una ciencia de «cómo pensamos», es una ciencia de formas platónicas, de entidades abstractas, de «ideas», si nos acordamos de tomar en serio la advertencia del propio Hegel de que no debemos suponer que las ideas existen solamente en la cabeza de la gente. Ése sería «idealismo subjetivo», cosa que Hegel abominaba. Según él, las ideas sólo entraban en la cabeza de la gente porque la gente pensaba; y si

las «ideas» no hubiesen sido independientes del hecho de que las gentes las pensaran, no hubiese habido gente o, ciertamente, tampoco ningún mundo de la naturaleza; porque estas «ideas» eran el único marco lógico dentro del cual era posible un mundo de naturaleza y hombres, de seres sin pensamiento y seres pensantes.

Estas «ideas» no sólo constituían el marco de la naturaleza, también constituían el marco de la historia. La historia, como las acciones en que el hombre expresaba sus pensamientos, ya tenía trazados de antemano los contornos generales de su estructura por las condiciones únicas bajo las cuales puede existir la actividad pensante, la mente. Entre estas condiciones se hallan las dos siguientes: primera, que la mente surja dentro de un mundo de naturaleza y continúe habitándolo; segunda, que obre aprehendiendo esas necesidades que se mueven detrás de la naturaleza. De acuerdo con esto, las actividades históricas del hombre, como actividades que tienen lugar y prosiguen, tienen lugar y prosiguen en un medio ambiente natural, y no podrían proseguir de otra manera; pero su «contenido», es decir, lo que la gente piensa en particular y lo que la gente hace en particular, de manera de expresar este pensamiento, no lo determina la naturaleza sino las «ideas», las necesidades que la lógica estudia. De esta suerte la lógica es la clave de la historia, en el sentido de que los pensamientos y las acciones de los hombres, tal como los estudia la historia, siguen un plan que es la versión coloreada del plan que la lógica ha dibujado ya en blanco y negro.

Esto es lo que pensaba Marx al decir que había parado de cabeza la dialéctica de Hegel. Al hacer esta afirmación, lo que tenía *in mente* era la historia, quizá la única cosa en que Marx se interesaba realmente. Y el meollo de su frase era que, mientras para Hegel —a causa de que la lógica precedía a la naturaleza— correspondía a la lógica determinar el modelo de acuerdo con el cual trabajaba la historia, y a la naturaleza solamente correspon-

día determinar el ambiente en que se efectuaba este trabajo, para Marx la naturaleza era algo más que el medio ambiente de la historia, era la fuente de donde derivaba su modelo. Pensaba que era inútil sacar de la lógica modelos para la historia, como el famoso modelo hegeliano para las tres etapas de la libertad: «Para el mundo oriental, es libre uno; para el mundo grecorromano, algunos son libres; para el mundo moderno, todos son libres». Era mejor sacar modelos del mundo de la naturaleza, como lo hizo Marx con su no menos famoso de «comunismo primitivo, capitalismo, socialismo», donde el significado de los términos deriva abiertamente no de «ideas», sino de hechos naturales.

Lo que hacía Marx era reafirmar el principio fundamental del naturalismo histórico del siglo XVIII, el principio de que los acontecimientos históricos tienen causas naturales. Este principio lo reafirmó, sin duda alguna, con una diferencia. El lado hegeliano en el *pedigree* de su pensamiento le daba a éste el derecho de llevar en su divisa el término «dialéctico». El materialismo sobre el cual insistía tan vigorosamente no era un materialismo dieciochesco común y corriente, era un «materialismo dialéctico». La diferencia no carece de importancia; pero no hay que exagerarla. El materialismo dialéctico seguía siendo materialismo. Y el meollo del acto de prestidigitación hecho por Marx con la dialéctica hegeliana era, en consecuencia, este: que mientras Hegel había roto las amarras con el naturalismo histórico del siglo XVIII, y no había alcanzado ciertamente una historia autónoma, excepto de una manera parcial, aunque sí la había exigido (porque una historia que no reconociera otra autoridad que no fuera la de la necesidad lógica bien podría reclamar con justicia el título de autónoma), Marx volvió la espalda a esta exigencia y sujetó la historia, una vez más, a ese dominio de la ciencia natural del cual Hegel la había proclamado libre.

El paso que dio Marx fue retrógrado; pero, como tantos otros pasos retrógrados, lo fue más en apariencia que en realidad; por-

que el territorio que evacuaba era un territorio que jamás había sido ocupado efectivamente. Hegel había exigido una historia autónoma, pero de hecho nunca la había logrado. Había visto, proféticamente, por así decirlo, que la historia debía liberarse en principio de la tutela de la ciencia natural; pero en su propio pensamiento histórico no había alcanzado la plenitud de esa liberación. Es decir, no la había alcanzado con respecto a lo que de ordinario llamaba historia, a saber: la historia económica y política, campo en el que Hegel no era maestro y en el que casi siempre se contentaba con métodos de «tijeras y engrudo». Sin embargo, en su historia de la filosofía y sólo en ella ocupó efectivamente un campo histórico, y es aquí donde debe haberse convencido, como ha convencido a más de un lector, que su exigencia de autonomía para el pensamiento histórico estaba, en principio, justificada. Ésa es una de las razones que explican por qué el materialismo dialéctico siempre ha alcanzado sus mayores éxitos con la historia económica y la política, y sus mayores fracasos en la historia de la filosofía.

Si la reversión por Marx de la dialéctica hegeliana fue un paso atrás, fue también el preliminar de un avance. Se basaba en las realidades de la situación que Hegel legó a sus discípulos, y, en particular, produjo un gran avance en el manejo de aquella particular especie de historia, la historia económica, en que Hegel era débil y Marx excepcionalmente fuerte. Si todo el tratamiento moderno de la historia filosófica se deriva de Hegel como el gran maestro moderno del tema, todo el tratamiento moderno de la historia económica se deriva en el mismo sentido de Marx. No obstante, si la práctica de la investigación no puede quedarse hoy día donde la dejó Hegel para la historia de la filosofía, o donde la dejó Marx para la historia de la economía, tampoco puede quedarse la teoría de la historia donde la dejó Hegel, con su «filosofía de la historia», o donde la dejó Marx, con su «materialismo dialéctico». Éstos fueron expedientes mediante los cuales un tipo

de historia que no había pasado de la etapa de «tijeras y engrudo» intentó disimular los defectos inherentes a esa etapa con la adopción de métodos no históricos. Pertenecen a la embriología del pensamiento histórico. Las condiciones que los justificaban, y que ciertamente los necesitaban, dejaron ya de existir.

§ 9. El positivismo

No fue mucha la influencia inmediata que el materialismo de Marx y sus colegas ejerció en la práctica histórica, pues ésta, en el siglo XIX, llegó a sospechar cada vez más de todas las filosofías de la historia como especulaciones sin base. Esta actitud estaba conectada con una tendencia general, en el mismo siglo, hacia el positivismo. El positivismo puede definirse como la filosofía actuando al servicio de la ciencia natural, así como en la Edad Media la filosofía actuaba al servicio de la teología. Pero los positivistas tenían su propia noción (noción más bien superficial) de lo que era la ciencia natural. Pensaban que consistía en dos cosas: primera, comprobar hechos; segunda, fijar leyes. Los hechos los descubría inmediatamente la percepción sensorial. Las leyes se establecían generalizando por inducción a partir de estos hechos. Bajo esta influencia surgió una nueva especie de historiografía que puede llamarse historiografía positivista.

Arrojándose con entusiasmo en la primera parte del programa positivista, los historiadores se pusieron a comprobar todos los hechos que pudieron. El resultado fue un enorme aumento de conocimientos históricos detallados, basados hasta un grado sin precedentes en el examen exacto y crítico de las pruebas históricas. Ésta fue la época que enriqueció la historia con la recopilación de enormes masas de materiales cuidadosamente tamizados, como los expedientes de las nóminas de reservas y franquicias; el *corpus* de inscripciones latinas; nuevas ediciones de textos histó-

ricos, y fuentes de todos los órdenes y el aparato entero de la investigación arqueológica. El mejor historiador, como Mommsen o Maitland, se convirtió en el más grande maestro del detalle. La conciencia histórica se identificó con una escrupulosidad infinita, a propósito de cualquiera y de cada cosa concreta aislada. Se hizo a un lado la idea de la historia universal como sueño vano, y el ideal de la literatura histórica fue la monografía.

Pero a través de todo este periodo no dejó de sentirse cierta inquietud respecto del propósito último de toda esta investigación detallada. Se había emprendido de acuerdo con el espíritu del positivismo, según el cual la comprobación de hechos era solamente la primera etapa de un proceso cuya segunda etapa era el descubrimiento de leyes. En cuanto a los historiadores, siguieron en su mayor parte alegremente dedicados a comprobar nuevos hechos; el campo por descubrir era inagotable y no pedían nada mejor que explorarlo. Pero los filósofos que comprendían el programa positivista miraban con reservas este entusiasmo. ¿Cuándo, se preguntaban, van a embarcarse los historiadores en la segunda etapa? Y al mismo tiempo, la gente común y corriente, que no era especialista en historia, se aburría; no veía la importancia de que se descubriera o no este o aquel hecho; y gradualmente se abrió un abismo entre el historiador y el hombre inteligente no especialista. Los filósofos positivistas se quejaban de que mientras se apegara a los meros hechos la historia no era científica; los hombres comunes y corrientes se quejaban de la falta de interés de los hechos que traía la luz. Estas dos quejas coincidían bastante. Cada una de ellas implicaba que la simple comprobación de hechos, por los hechos mismos, era insatisfactoria, y que su justificación estaba más allá de sí misma en algo ulterior que podía o debía hacerse con los hechos así comprobados.

Fue en esta situación cuando Augusto Comte exigió que se utilizaran los hechos históricos como materia prima de algo más

importante y más genuinamente interesante que ellos mismos. Toda ciencia natural, decían los positivistas, empezaba por comprobar hechos y luego procedía a descubrir sus conexiones causales; al aceptar esta afirmación, Comte proponía que hubiera una nueva ciencia denominada sociología, que empezaría por descubrir los hechos de la vida humana (lo cual sería la tarea de los historiadores) y luego procedería a descubrir las conexiones causales entre tales hechos. De esta suerte, el sociólogo sería una especie de superhistoriador, que elevaría a la historia al rango de ciencia, al pensar científicamente en torno a los mismos hechos sobre los cuales el historiador sólo pensaba empíricamente.

Este programa era muy semejante al programa kantiano y poskantiano de reinterpretar masas de hechos en una grandiosa filosofía de la historia. La única diferencia estaba en que para los idealistas este proyecto de superhistoria habría de basarse en una concepción de la mente como algo peculiar y distinto de la naturaleza, mientras que para los positivistas se basaba en la concepción de que la mente no era en modo alguno distinta, en lo fundamental, de la naturaleza. Para los positivistas, el proceso histórico era de idéntica especie al proceso natural, y por eso los métodos de la ciencia natural eran aplicables a la interpretación de la historia.

A primera vista, parece como si este programa barriera, de un solo ademán displicente, todos los avances que el siglo XVIII había conquistado tan laboriosamente en la comprensión de la historia. Pero no era así el caso. La nueva negación positivista de una distinción fundamental entre naturaleza e historia, no implicaba en realidad un rechazo de la concepción de la historia del siglo XVIII, tanto como una crítica de la concepción dieciochesca de la naturaleza. Señal de esto es que el pensamiento del siglo XIX en general, aunque hostil a mucho de la filosofía hegeliana de la historia, era mucho más fundamentalmente hostil a su filosofía de la naturaleza. Hegel, como hemos visto, consideraba

las diferencias entre organismos superiores e inferiores como lógicas, no como temporales, y de esta suerte rechazaba la idea de la evolución. Pero en la generación posterior a su muerte, se comenzó a pensar en la vida de la naturaleza como en una vida progresiva, y, hasta ese punto, como una vida semejante a la de la historia. En 1859, año en que Darwin publicó *El origen de las especies*, esta concepción no era nueva. En los círculos científicos la concepción de la naturaleza como un sistema estático donde todas las especies eran (según la antigua frase) creaciones especiales, había sido superada desde mucho tiempo antes por la concepción de las especies como viniendo a la existencia en un proceso temporal. La novedad de la idea de Darwin no era que creyese en la evolución, sino que sostuviese que se producía por lo que llamaba selección natural, proceso semejante a la selección artificial por la cual el hombre mejora las razas de animales domésticos. Pero la mentalidad popular no lo reconoció claramente, y Darwin se convirtió en el campeón y, a decir verdad, en el inventor de la idea misma de evolución. De esta suerte, en cuanto al efecto general sobre la cultura, *El origen de las especies* figura como el primer libro que informó a todo el mundo que se había abandonado la vieja idea de la naturaleza como un sistema estático.

El efecto de este descubrimiento fue aumentar enormemente el prestigio del pensamiento histórico. Hasta ese momento, la relación entre el pensamiento histórico y el científico, es decir, el pensamiento acerca de la historia y el pensamiento acerca de la naturaleza, había sido antagónica. La historia exigía para sí una materia esencialmente progresiva; la ciencia, una esencialmente estática. Con Darwin, el punto de vista científico capitulaba ante el histórico, y ambos estaban ahora de acuerdo en concebir su materia como progresiva. Ahora se podría utilizar la evolución como término genérico que abarcaría por igual el progreso histórico y el natural. La victoria de la evolución significaba, en los

círculos científicos, que la reducción positivista de la historia a la naturaleza estaba cualificada por una reducción parcial de la naturaleza a la historia.

Este *rapprochement* tenía sus peligros. Tendía a dañar la ciencia natural por conducir a la suposición de que la evolución natural era automáticamente progresiva, creadora, por su propia ley, de formas de vida cada vez mejores; y podía haber dañado a la historia a través de la suposición de que el progreso histórico dependía de la misma llamada ley de la naturaleza y de que los métodos de la ciencia natural, en su nueva forma evolutiva, eran adecuados para el estudio de los procesos históricos. Lo que evitó este daño a la historia fue el hecho de que para entonces el método histórico se había encontrado a sí mismo, y se había vuelto más definido, sistemático y consciente de sí de lo que fuera medio siglo antes.

Los historiadores de principios y mediados del siglo XIX habían trabajado un nuevo método de manejar las fuentes: el método de la crítica filológica. Consistía éste esencialmente en dos operaciones: primera, el análisis de las fuentes (que todavía significaban fuentes literarias o narrativas) en sus partes componentes, distinguiendo en ellas elementos primarios y posteriores, y capacitando de esta suerte al historiador para que discriminara entre las porciones más dignas y menos dignas de confianza; segunda, la crítica interna de las partes más dignas de confianza, mostrando cómo el punto de vista del autor afectaba su exposición de los hechos, y capacitando así al historiador para hacerse cargo de las distorsiones de tal modo producidas. El ejemplo clásico de este método es el tratamiento de Tito Livio por Niebuhr, donde alega que una gran parte de lo que solía tomarse como historia romana primitiva es una ficción patriótica de un periodo muy posterior; y que aun el estrato más primitivo no es puro hecho histórico sino algo análogo a la literatura de baladas, una épica nacional (como él la llama) del antiguo pueblo romano.

Detrás de esa épica, Niebuhr percibía la realidad histórica de la primera Roma como una sociedad de campesinos granjeros. No es necesario que haga la historia de este método pasando por Herder hasta Vico; lo que importa destacar es que hacia mediados del siglo XIX ya se había convertido en posesión segura de todos los historiadores competentes, al menos en Alemania.

Ahora bien, el resultado de poseer este método fue que los historiadores sabían cómo hacer su propio trabajo a su manera, y ya no corrían mucho riesgo de que los extraviara la intentada asimilación del método histórico al científico. A partir de Alemania el nuevo método se difundió gradualmente por Francia e Inglaterra, y dondequiera que hizo acto de presencia enseñó a los historiadores que tenían una tarea por cumplir absolutamente especial, una tarea sobre la cual el positivismo no tenía nada útil que enseñarles. Veían que su trabajo consistía en comprobar hechos mediante el empleo de este método crítico, y rechazar la invitación que les hacían los positivistas para apresurarse a alcanzar una supuesta segunda etapa, el descubrimiento de leyes generales. En consecuencia, los historiadores más capaces y competentes hicieron de lado, tranquilamente, las pretensiones de la sociología comtiana, y llegaron a considerar que les bastaba con descubrir y exponer los hechos mismos: en las famosas palabras de Ranke, *wie es eigentlich gewesen*.[12] La historia, como el conocimiento de hechos individuales, se separaba gradualmente, en cuanto estudio autónomo, de la ciencia, en cuanto conocimiento de leyes generales.

Pero aunque esta creciente autonomía del pensamiento histórico lo capacitó para resistir hasta cierto punto las formas extremas del espíritu positivista, de todas maneras se vio profundamente influido por ese espíritu. Como ya he explicado, la historiografía del siglo XIX aceptó la primera parte del programa positivista, la recopilación de hechos, si bien declinó la segunda, el descubrimiento de leyes. Pero todavía consideraba sus hechos de

manera positivista, es decir, como separados o atómicos. Esto condujo a los historiadores a adoptar dos reglas de método en su tratamiento de los hechos: I) Cada hecho habría de considerarse como una cosa capaz de ser comprobada mediante un acto cognoscitivo o proceso de investigación separado, y de esta suerte el campo total de lo históricamente cognoscible fue cortado en una infinidad de hechos minúsculos, cada uno de los cuales habría de considerarse por separado. II) Cada hecho habría de considerarse no sólo como independiente de todo el resto sino como independiente del cognoscente, de manera que habría que eliminar todos los elementos subjetivos (como se denominaban) del punto de vista del historiador. El historiador no debía pronunciar juicios sobre los hechos: sólo tenía que decir lo que eran.

Estas dos reglas de método tenían cierto valor: la primera adiestraba a los historiadores para atender con precisión a los detalles, la segunda los adiestraba para evitar que coloreasen su materia con sus propias reacciones emocionales. Pero ambas eran viciosas en principio. La primera desembocaba en el corolario de que nada era problema legítimo para la historia a menos que fuese un problema microscópico, o que fuese capaz de ser tratado como un grupo de problemas microscópicos. Así fue como Mommsen, con mucho el más grande historiador de la era positivista, pudo recopilar un *corpus* de inscripciones o manual de derecho romano constitucional con exactitud casi increíble, y pudo mostrar cómo hacer uso del *corpus* tratando, por ejemplo, los epitafios militares estadísticamente para averiguar de esa manera dónde se reclutaban las legiones en épocas diferentes; pero su intento por escribir una historia romana se quebró exactamente en el punto en que sus propias contribuciones a la historia romana empezaban a ser importantes. Dedicó su vida al estudio del Imperio romano y su *Historia de Roma* termina en la batalla de Accio. Por tanto, el legado del positivismo a la historiografía moderna, de este lado de su obra, es una combinación de maestría

sin precedentes en problemas a pequeña escala con debilidad sin precedentes en el manejo de problemas a gran escala.

La segunda regla, contra el pronunciamiento de juicios sobre los hechos, produjo efectos no menos paralizadores. No sólo impidió a los historiadores que discutieran de manera apropiada y metódica cuestiones como: ¿Fue prudente esta o aquella política? ¿Fue sólido este o aquel sistema económico? ¿Fue un adelanto este o aquel movimiento en la ciencia o en el arte o en la religión, y si así fue, por qué?; también les impidió compartir o criticar los juicios pronunciados por gente del pasado acerca de sucesos o instituciones contemporáneos a ella; por ejemplo, pudieron recapitular todos los hechos a propósito del culto a los emperadores en el mundo romano, pero como no se permitían formar juicios sobre su valor y significación como fuerza religiosa y espiritual, no pudieron comprender lo que realmente sentía acerca de ello el pueblo que lo practicaba. ¿Qué pensaban los antiguos de la esclavitud? ¿Cuál era la actitud del pueblo común y corriente de la Edad Media hacia la Iglesia y su sistema de credo y doctrina? En un movimiento como el surgimiento del nacionalismo, ¿cuánto se debía a la emoción popular, cuánto a las fuerzas económicas y cuánto a una política deliberada? Preguntas como éstas, que para los historiadores románticos habían sido objeto de investigación metódica, los métodos positivistas las descartaron como ilegítimas. La negativa a juzgar los hechos vino a significar que la historia sólo podía ser la historia de acontecimientos externos, no la historia del pensamiento de donde se desprendían estos acontecimientos. Ésta fue la razón de que la historiografía positivista se empantanara en el viejo error de identificar la historia con la historia política (por ejemplo, en Ranke y todavía más en Freeman) e ignorarse la historia del arte, de la religión, de la ciencia, etc., porque éstos eran temas que no podía manejar. Por ejemplo, la historia de la filosofía no se estudió en todo ese periodo con el éxito con que lo hiciera Hegel, y

acabó por aparecer una teoría (que a un historiador romántico, o a nosotros hoy día, hubiera parecido simplemente cómica) de que la filosofía o el arte no tienen una historia propiamente tal.

Todas estas consecuencias se desprendieron de un cierto error en la teoría histórica. El concepto de la historia como ocupándose con hechos y nada más que con hechos puede parecer inofensiva, pero ¿qué es un hecho? De acuerdo con la teoría positivista del conocimiento, un hecho es algo dado inmediatamente en la percepción. Cuando se dice que la ciencia consiste primordialmente en la comprobación de hechos y luego en el descubrimiento de leyes, los hechos son aquí hechos observados directamente por el hombre de ciencia; por ejemplo, el hecho de que este conejillo de Indias contrae el tétano después de recibir una inyección de este cultivo. Si alguien pone en duda ese hecho puede repetir el experimento con otro conejillo de Indias, que servirá lo mismo, y, en consecuencia, para el hombre de ciencia, la cuestión de si los hechos son realmente lo que se dice que son no es nunca un problema vital, porque siempre podrá reproducirlos ante sus propios ojos. En la ciencia, pues, los hechos son hechos empíricos, hechos percibidos tal como ocurren.

En la historia la palabra «hecho» tiene un sentido muy distinto. El hecho de que, en el siglo II, se empezaron a reclutar las legiones fuera de Italia, no se da inmediatamente. Se llega a él inferencialmente, mediante un proceso de interpretación de los datos de acuerdo con un complicado sistema de reglas y supuestos. Una teoría del conocimiento histórico descubriría lo que son estas reglas y supuestos y preguntaría hasta qué punto son necesarios y legítimos. Todo esto lo pasaban totalmente por alto los historiadores positivistas, quienes, de esta suerte, nunca se plantearon la pregunta difícil: ¿Cómo es posible el conocimiento histórico? ¿Cómo y bajo cuáles condiciones puede el historiador conocer hechos que, estando ahora más allá de toda recreación o repetición, no pueden ser para él objetos de percepción? Su falsa

analogía entre hechos científicos y hechos históricos les impidió hacerse esta pregunta. Debido a esta falsa analogía pensaron que tal pregunta podía no necesitar respuesta. Pero debido a la misma falsa analogía equivocaron siempre la naturaleza de los hechos históricos y, en consecuencia, deformaron el verdadero trabajo de la investigación histórica en la manera que he descrito.

Cuarta parte

LA HISTORIA CIENTÍFICA

---

§ 1. Inglaterra

Bradley

En la filosofía europea hubo hacia fines del siglo XIX una especie de primavera de nuevos brotes, después del invierno que sobrevino a la muerte de Hegel. En su aspecto negativo esta nueva dirección del pensamiento se mostró principalmente como rebelión contra el positivismo. Pero el positivismo, aunque era en realidad un sistema filosófico, se negaba a reclamar ese título. Alegaba ser solamente científico. De hecho no era más que la metodología de la ciencia natural elevada al nivel de metodología universal, identificándose la ciencia natural misma con el conocimiento. En consecuencia, un ataque contra el positivismo estaba condenado a aparecer, además, como una rebelión contra la ciencia y también como una rebelión contra el intelecto en cuanto tal. En el fondo no era ninguna de estas dos cosas. No era una rebelión contra la ciencia, era una rebelión contra la filosofía que alegaba que la ciencia era la única manera de conocimiento que existía o que podría existir jamás. No era una rebelión contra el intelecto, era una rebelión contra la teoría que limitaba

el intelecto al tipo de pensamiento característico de la ciencia natural. Pero toda rebelión contra algo es una rebelión de interés de otra cosa, y en su aspecto positivo esta nueva dirección del pensamiento era un esfuerzo (que se volvía cada vez más claro a medida que el movimiento progresaba hacia su madurez) por vindicar la historia como una forma de conocimiento distinta de la ciencia natural y, sin embargo, válida por derecho propio.

Con todo, los primeros defensores de estas nuevas ideas hicieron su obra a la sombra del positivismo, y tuvieron grandes dificultades para eludir el punto de vista positivo. Si en ciertos puntos de su pensamiento lograron superar esta dificultad, en otros recayeron en el positivismo. En consecuencia, cuando volvemos la mirada al movimiento, lo vemos como una confusa mezcla de positivismo y varios matices antipositivistas; y cuando tratamos de criticar sus resultados y reducirlos al orden, pronto caemos en la cuenta de que la manera más fácil de conseguirlo sería eliminar los elementos antipositivistas y considerarlo como una exposición incoherente del positivismo. Naturalmente, esta interpretación sería falsa; equivaldría a considerar el fermento del nuevo brote como las vacilaciones de un pensamiento débil e inconsistente, así como a desarrollar las ideas de estos nuevos filósofos exactamente en la dirección equivocada, retrocediendo ante las dificultades que suscitan en lugar de enfrentarse a ellas y superarlas. Al analizar el pensamiento de un filósofo, de la misma manera que al analizar, digamos, una situación política, siempre aparecen incoherencias y contradicciones; estas contradicciones se dan siempre entre elementos retrógrados y elementos progresivos, y es de la mayor importancia, si hemos de esperar algún provecho de nuestro análisis, distinguir correctamente cuáles son los elementos progresivos y cuáles los retrógrados. El gran mérito de estudiar históricamente nuestro tema está en que nos permite hacer con certeza esta distinción.

En Inglaterra, el jefe del nuevo movimiento a que me he referido fue F. H. Bradley, y su primera obra publicada se ocupó específicamente con los problemas de la historia. Esta obra fue *The Presuppositions of Critical History*, escrita en 1874. La situación que generó este ensayo fue el estado en que se encontraba la crítica bíblica tal como había sido desarrollada por la escuela de Tubinga, especialmente F. C. Baur y David Strauss. Estos teólogos alemanes habían aplicado los métodos de la crítica histórica a los relatos del Nuevo Testamento, y el resultado fue sumamente destructivo para la creencia en la plausibilidad de esos relatos. Sin embargo, la destructividad de este resultado no se debió simplemente al empleo de los métodos críticos, sino al espíritu positivista con que se manejaron esos métodos. El historiador crítico es aquel que ya no se contenta con decir: «Las autoridades afirman que ocurrió tal y tal suceso y, por tanto, yo creo que así fue», sino que dice: «Las autoridades afirman que sucedió y a mí me toca decidir si dicen o no la verdad». Por tanto, los historiadores críticos estaban obligados a preguntar si los relatos del Nuevo Testamento, en este o aquel particular, reportaban hechos históricos o ficciones que brotaron como parte de la tradición legendaria de una nueva secta religiosa. Cualquier alternativa era teóricamente posible. Tomemos, por ejemplo, la historia de la resurrección de Jesucristo. Thomas Arnold, que fue profesor de historia en Oxford, así como director de Rugby, la describía como el hecho mejor atestiguado de la historia. Pero, replicaban los críticos, el hecho de que esté bien atestiguado sólo prueba que lo creyó mucha gente, no que haya sucedido. Hasta ahí sus argumentaciones estaban bien fundadas, pero sus nociones positivistas empezaron a evidenciarse cuando afirmaron que podían demostrar: *a)* que no puede haber sucedido, *b)* que quienes lo creyeron tenían buenas razones para creerlo aunque no haya sucedido. *a)* No puede haber sucedido, según ellos, porque fue un milagro y un milagro es un quebrantamiento de las leyes de

la naturaleza; la ciencia descubre las leyes de la naturaleza y, por tanto, todo el prestigio y la autoridad de la ciencia se arrojan en la balanza para negar que la resurrección haya ocurrido realmente. *b)* Pero los miembros de la Iglesia primitiva no tenían espíritu científico; vivían en una atmósfera donde nada significaba la diferencia entre lo que podía y lo que no podía suceder; todos creían en milagros en aquellos tiempos, y, por lo mismo, es más que natural que sus imaginaciones inventaran milagros como ése, tan honroso para su propia Iglesia y que reflejaba tan grande gloria en su fundador.

El resultado fue que los críticos, sin la menor tendencia antirreligiosa o anticristiana, sino por el contrario, deseando basar sus propias creencias cristianas únicamente en la sólida roca de hechos históricos críticamente establecidos, se pusieron a reescribir el Nuevo Testamento dejando fuera los elementos milagrosos. Al principio no advirtieron hasta qué punto caían en el escepticismo respecto a los orígenes cristianos, pero pronto se planteó el problema: si se omiten los milagros junto con todo lo demás cortado de la misma tela, ¿qué es lo que queda? Según la teoría crítica los primeros cristianos incluyeron los milagros solamente porque eran gente acientífica, imaginativa y crédula; pero semejante hecho no sólo vicia su testimonio respecto a los milagros sino también respecto a todo lo demás. ¿Por qué entonces hemos de creer que Jesús vivió siquiera? Seguramente, alegaban los críticos más extremistas, todo lo que el Nuevo Testamento puede decirnos en verdad es que existieron sus autores y que eran la clase de personas que muestran ser en sus escritos, es decir, una secta de judíos con extrañas creencias, que por una combinación de circunstancias se elevaron gradualmente al señorío religioso del mundo romano. Un escepticismo histórico radical resultó no del empleo de los métodos críticos, sino de una combinación de esos métodos con nociones positivistas no criticadas e inadvertidas.

Éste es, pues, el trasfondo del ensayo de Bradley. En vez de tomar partido con o contra los críticos en la controversia que se desató en torno a sus conclusiones, se impone la tarea de investigar filosóficamente sus métodos y los principios de los cuales dependían. Empieza por el hecho de que existe la historia crítica, y de que toda la historia es hasta cierto punto crítica, puesto que ningún historiador se limita a copiar las afirmaciones de sus autoridades tal como las encuentra. Entonces «la historia crítica debe tener un criterio»; y es claro que ese criterio sólo puede serlo el historiador mismo. La manera como maneje a sus autoridades dependerá y debe depender de lo que lleve él a su estudio. Ahora bien, el historiador es un hombre con experiencia propia; experimenta el mundo en que vive y es esta experiencia la que lleva consigo a la interpretación del testimonio histórico. No puede limitarse a ser un tranquilo espejo que refleje lo que le dice ese testimonio; y nada le dice hasta que se haya esforzado y haya trabajado por interpretarlo, porque en sí mismo no pasa de ser «una hueste de rijosos testigos, un caos de descoyuntadas y discrepantes narraciones». Lo que él haga con este tumulto de materiales depende de lo que él sea, es decir, del conjunto de experiencias que lleve consigo al trabajo. Pero el testimonio sobre el cual tiene que trabajar se compone a su vez de testimonios, es decir, de afirmaciones de diversas gentes, y como pretenden ser afirmaciones de hechos objetivos y no simples registros de sentimientos subjetivos, contienen juicios e inferencias y están expuestas a error. Lo que le toca hacer al historiador crítico es decidir si las personas cuyo testimonio utiliza juzgaban, en esta o aquella ocasión, correcta o equivocadamente. Esta decisión tiene que hacerla sobre la base de su propia experiencia, su experiencia le dice qué clase de cosas pueden suceder, y éste es el canon con el cual critica los testimonios.

La dificultad se presenta cuando nuestro testigo afirma un hecho sin analogía posible con nuestra propia experiencia. ¿Pode-

mos creerle o debemos rechazar esa parte de su testimonio? La respuesta de Bradley es que si en nuestra experiencia tropezáramos con un hecho distinto de todo lo que hubiéramos visto antes, deberíamos considerarnos con derecho a creer en su realidad sólo después de verificarlo mediante «el examen más cuidadoso repetido con frecuencia». He aquí, pues, los únicos términos según los cuales puedo creer semejante hecho o testimonio: debo asegurarme de que el testigo es un observador tan concienzudo como yo mismo, y de que también él ha verificado su observación de la misma manera que yo, en cuyo caso «su juicio es para mí precisamente lo mismo que el mío propio». En otras palabras, tiene que ser la clase de hombre que no permite que en sus creencias acerca de lo que ha pasado influya una posición religiosa, o de cualquier otro tipo, ante el mundo, que yo no comparta; porque si es así, su juicio no puede ser el mismo que el mío; y para comprobar el hecho tiene que haberse tomado el mismo trabajo que yo. Pero en la historia no es posible satisfacer estas condiciones; porque el testigo es siempre hijo de su época, y el simple progreso del conocimiento humano hace imposible que su punto de vista y su norma de exactitud sean idénticos a los míos. En consecuencia, no hay testimonio histórico que pueda establecer la realidad de hechos que carecen de analogía en nuestra experiencia actual. Todo lo que podemos hacer en casos donde trata de hacerlo y fracasa es concluir que el testigo ha cometido un error, y tratar este mismo error como un hecho histórico que debe explicarse. En ocasiones es posible inferir cuál es el hecho que comunicó equivocadamente; en ocasiones no es posible hacerlo, y sólo podemos afirmar que el testimonio existe pero que no poseemos los datos suficientes para reconstruir el hecho.

Tal es, en esquema, el argumento de Bradley. Es tan rico y ahonda tanto en el tema que ningún comentario breve podría hacerle justicia. Pero trataré de separar en él los puntos que parecen satisfactorios de aquellos que lo son menos.

En el aspecto positivo, Bradley tiene absoluta razón al sostener que el conocimiento histórico no es mera aceptación pasiva de testimonios, sino una interpretación crítica de ellos; que esta crítica supone un criterio; y que el criterio es algo que el historiador lleva consigo al trabajo de interpretación, es decir, que el criterio es el historiador mismo. Tiene razón al sostener que aceptar testimonios significa convertir el pensamiento del testigo en nuestro propio pensamiento, o sea, revivir ese pensamiento en nuestra propia mente. Por ejemplo, si un testigo afirma que César murió asesinado y yo acepto su afirmación, mi propia afirmación «este hombre estaba en lo justo al decir que César murió asesinado» implica una afirmación mía propia: «César fue asesinado», lo cual es la afirmación original del testigo. Sin embargo, Bradley se detiene a punto de dar el siguiente paso y caer en la cuenta de que el historiador no sólo revive en su propia mente el pensamiento del testigo, sino el pensamiento del agente cuya acción reporta el testigo.

Donde me parece que Bradley se equivoca es en su manera de concebir la relación entre el criterio del historiador y aquello a lo cual lo aplica. A él le parece que es el historiador quien lleva a su trabajo un conjunto prefabricado de conocimientos mediante el cual juzga las afirmaciones contenidas en sus autoridades. Debido a que este conjunto de conocimiento se concibe como ya hecho, no puede modificársele por el propio trabajo del historiador *en cuanto* historiador, sino que tiene que estar ahí, completo, antes de que el historiador empiece su trabajo histórico. En consecuencia, se considera esta experiencia no como consistiendo en conocimiento histórico, sino como conocimiento de alguna otra especie, y Bradley la concibe, de hecho, como conocimiento científico, es decir, conocimiento de las leyes de la naturaleza. Aquí es donde el positivismo de la época empieza a infectar el pensamiento de Bradley. Considera que el conocimiento científico del historiador le proporciona los medios para distinguir en-

tre lo que puede y lo que no puede suceder; y concibe este conocimiento científico a la manera positivista, como basado sobre la inducción derivada de los hechos observados según el principio de que el futuro se asemejará al pasado y lo desconocido a lo conocido.

La lógica inductiva de John Stuart Mill es la sombra que se cierne sobre toda esta parte del ensayo de Bradley. Pero en esta lógica misma hay una incongruencia básica. Por una parte, pretende que el pensamiento científico nos revela leyes de la naturaleza a las cuales no puede haber excepciones; por la otra sostiene que esta revelación se basa en la inducción derivada de la experiencia y que, por lo tanto, nunca podrá darnos un conocimiento universal que rebase la esfera de lo probable. De ahí que, en última instancia, se venga abajo el intento de basar la historia en la ciencia; porque aunque pudieran darse hechos incongruentes con las leyes de la naturaleza tal como las concebimos (es decir, los milagros podrían ocurrir), el acaecimiento de estos hechos es tan improbable que ningún posible testimonio podría convencernos de ello. Este *impasse* arruina verdaderamente toda la teoría; porque lo que es verdad en el caso extremo del milagro es, en principio, verdad a lo que se refiere a cualquier acontecimiento. Y no dudo que fue la conciencia de esto lo que llevó a Bradley, después de componer su ensayo, a dedicarse al examen concienzudo de la *Lógica* de Mill, cuyos resultados publicó en sus *Principles of Logic* nueve años más tarde.

Bradley vio con toda justeza que el criterio del historiador es algo que éste lleva consigo al estudio del testimonio histórico, y que este algo es simple y sencillamente el historiador mismo; pero es él mismo no en cuanto científico, como pensaba Bradley, sino en cuanto historiador. Es sólo por la práctica del pensar histórico como aprende a pensar históricamente. Su criterio, por lo tanto, nunca está ya hecho de antemano; la experiencia de donde se deriva es su experiencia del pensar histórico, y crece con

cada brote que se produce en su conocimiento histórico. El criterio de la historia es la historia misma; no depende para su validez de nada que esté fuera de ella; es una forma autónoma de pensamiento con sus propios principios y sus propios métodos. Sus principios son las leyes del espíritu histórico y no otros; y el espíritu histórico se crea a sí mismo en la labor de la investigación histórica. Ésta era una pretensión demasiado audaz en favor de la historia, para una época en que reinaba la ciencia natural como la soberana absoluta del mundo intelectual; pero es la pretensión que implica lógicamente el pensamiento de Bradley, y con el tiempo se vio que era necesaria y justa.

Aunque el mismo Bradley no hizo explícita esta pretensión, y aunque en su carrera filosófica posterior no volvió explícitamente al problema de la historia, sí procedió a construir, primero, una lógica orientada (aunque los lectores pocas veces lo advierten) hacia la epistemología de la historia, y después una metafísica en la que se concebía la realidad desde un punto de vista radicalmente histórico. No puedo exponer esto aquí en detalle, pero lo ilustraré en pocas palabras. En los *Principles of Logic*, la tenaz polémica de Bradley contra la lógica positivista tiene un aspecto constructivo en la manera como recurre constantemente al conocimiento histórico y a su análisis. Por ejemplo, al tratar del contenido cuantitativo de los juicios sostiene[1] que lo abstracto universal y lo abstracto particular no existen: «Tanto lo *concreto* particular como lo *concreto* universal tienen realidad, y son denominaciones distintas de lo individual. Lo que es real es lo individual y este individual, aunque uno y el mismo, tiene diferencias internas. En consecuencia, puede considerársele de dos maneras opuestas. En tanto que es uno respecto a otros individuos, es particular. En tanto que es el mismo a través de su diversidad es universal». Aquí afirma Bradley la identidad del juicio universal y del individual que, como habría de explicar Croce 20 años más tarde, es la definición del conocimiento histórico. Y con el fin de

demostrar que la historia es lo que él piensa, Bradley procede a ilustrar su tesis diciendo: «De tal suerte un hombre es lo particular en virtud de sus relaciones limitantes y exclusivas respecto a los otros fenómenos; pero es universal porque es uno a través de todos sus diferentes atributos. Se la puede llamar particular, o también universal, porque, al ser individual es en realidad los dos… Lo individual es al mismo tiempo un concreto particular y un concreto universal».

No podía haber afirmación más clara de la doctrina de que la realidad no consiste ni en particulares aislados ni en universales abstractos, sino en hechos individuales cuyo ser es histórico. Y esta doctrina es la tesis fundamental de la *Lógica* de Bradley. Cuando acudimos a *Appearance and Reality* encontramos el mismo pensamiento llevado más adelante hacia otra etapa. Aquí la tesis fundamental es que la realidad no es otra cosa que sus apariencias, que se oculta tras ellas, pero son estas apariencias mismas con las cuales constituye un todo del cual podemos decir que forma un sistema único que consiste en experiencia, y que todas nuestras experiencias forman parte de él. Una realidad así definida no puede ser otra cosa que la vida misma de la mente, es decir, la historia. Aun el último problema que Bradley dejó sin resolver transparenta el hecho de que la historia era la cosa que trataba de comprender y la manera precisa como estuvo a punto de comprenderla. Los términos del problema son como sigue: la realidad no solamente es experiencia, es experiencia inmediata, tiene la inmediatez de la sensación. Pero el pensar divide, distingue, mediatiza; por tanto, justo en la medida en que pensamos acerca de la realidad la deformamos y destruimos su inmediatez, y así el pensamiento no puede captarla nunca. Vivimos la realidad en el flujo inmediato de nuestra vida mental, pero al pensar cesamos de vivirla, porque deja de ser inmediata: la fragmentamos en partes distintas, y esta fragmentación destruye su inmediatez y, por lo tanto, se destruye a sí misma. De esta suerte,

Bradley ha legado un dilema a sus sucesores. O la realidad es el flujo inmediato de la vida subjetiva, en cuyo caso es subjetiva pero no objetiva, se disfruta pero no es posible conocerla, o es aquello que conocemos, en cuyo caso es objetiva y no subjetiva y es un mundo de cosas reales externas a la vida subjetiva de nuestra mente y externas las unas respecto de las otras. El mismo Bradley agarró el primer cuerno del dilema; pero agarrar cualquiera de los dos es caer en el error fundamental de concebir la vida de la mente como un mero flujo inmediato de percepciones y sensaciones, vacío de toda reflexión y autoconocimiento. Concebida de esta manera, la mente es ella misma, pero no se conoce a sí misma; el ser de esta mente es tal como para hacer imposible el auto-conocimiento.

II) Los sucesores de Bradley

El efecto de la obra de Bradley en la filosofía inglesa subsecuente fue inducirla, en general, a aceptar este error como verdad axiomática y a agarrarse al segundo cuerno del dilema resultante. En Oxford, el resultado fue Cook Wilson y el realismo de Oxford; en Cambridge, fue Bertrand Russell y el realismo de Cambridge. El realismo significaba en ambos casos la doctrina de que lo que la mente conoce es algo diferente a ella misma, y que la mente en sí misma, la actividad de conocer, es experiencia inmediata y, por lo tanto, incognoscible. Alexander ha expresado el dilema bradleyano con admirable claridad cuando asienta[2] que el conocimiento es una relación entre dos cosas, una mente y su objeto, y que lo mismo la mente no se conoce, sino que sólo se goza a sí misma. De esta suerte, todo lo que conocemos queda colocado fuera de la mente y constituye un conjunto de cosas cuyo nombre colectivo apropiado es naturaleza; a la historia, que es el conocimiento que de sí misma tiene la mente, se la cali-

fica y elimina como imposible. Este razonamiento se deriva sin duda de la tradición empirista del pensamiento inglés, pero no directamente. No se basa en Locke y Hume porque la finalidad primaria de éstos era enriquecer y fomentar el conocimiento que de sí misma tiene la mente; se basa en el empirismo naturalista del siglo XIX, donde (fiel a los principios del positivismo) el conocimiento significaba las ciencias naturales. La reacción contra Bradley, debida en última instancia a las propias fallas de Bradley, ha reforzado y afirmado esta tradición, de manera que la filosofía inglesa de la última generación se ha orientado deliberadamente hacia las ciencias naturales, y se ha apartado del problema de la historia con una especie de repugnancia instintiva. Su problema fundamental ha sido siempre nuestro conocimiento del mundo exterior tal como se da en la percepción y se concibe en el pensamiento científico. Cuando se hurga en su literatura en busca de cualquier discusión, por superficial que sea, de los problemas de la historia, los resultados sorprenden por su mezquindad. En torno a ese tópico parece haber en general una conspiración de silencio.

Robert Flint hizo un serio esfuerzo por habérselas con la filosofía de la historia en varios volúmenes publicados entre 1874 y 1893; pero éstos se limitaron a una recopilación y discusión de puntos de vista expuestos por otros autores, y aunque son obras eruditas y concienzudas arrojan poca luz sobre el tema, porque Flint nunca pensó su posición personal y, en consecuencia, su crítica de otros es superficial e incomprensiva.

Los otros escasos filósofos ingleses que han tratado el problema de la historia desde Bradley no han contribuido con nada de valor en los últimos años. Bosanquet, que estuvo estrechamente asociado con Bradley, trató la historia con manifiesto desprecio como una forma falsa del pensamiento, tratándola como «la dudosa narración de acontecimientos sucesivos».[3] Es decir, suponía correcta la posición positivista de que la materia de la histo-

ria consiste en hechos aislados, separados unos de otros en el tiempo, y consideraba que si tal era la naturaleza de esos hechos, entonces el conocimiento histórico resultaba imposible. En su *Lógica*, donde concede gran atención a los métodos de la investigación científica, nada se dice de los métodos de la historia. En otra parte describe la historia como «forma híbrida de la experiencia, incapaz de ningún grado considerable de "ser o veracidad"»,[4] en la cual se concibe equivocadamente la realidad al tratarla como contingente.

Este malentendido tan absoluto respecto de la historia ha vuelto a reexponerlo y destacarlo en años recientes el doctor Inge,[5] quien sigue a Bosanquet al concebir platónicamente el objeto propio del conocimiento como un mundo intemporal de pura universalidad. También se refleja en tratados de lógica como los de Cook Wilson y Joseph, donde se pasan en silencio los problemas especiales del pensar histórico. Todavía más recientemente, el tipo de lógica que pretende estar más al día ha inspirado un libro de texto cuya autora es la señorita L. Susan Stebbing (*A Modern Introduction to Logic*, 2.ª ed., Londres, 1933). Este libro contiene un capítulo sobre el método histórico (cap. XIX, esp. pp. 382-388), que en sustancia se deriva de un manual francés bien conocido, escrito por Langlois y Seignobos (*Introduction aux études historiques*, París, 1898), donde se expone la forma precientífica de la historia que yo denomino historia de «tijeras y engrudo»; por lo tanto, es tan útil para un lector moderno como sería una discusión en torno a la física que no hiciera mención de la relatividad.

III) Historiografía de fines del siglo XIX

Aquellos que a fines del siglo XIX se entregaban a la investigación histórica se interesaban muy poco en la teoría de lo que es-

taban haciendo. Como era característico de la época positivista, los historiadores de ese periodo despreciaban más o menos abiertamente, como cosa de convención profesional, la filosofía en general y la filosofía de la historia en particular. En su desprecio por la filosofía hacían eco, en parte, a la alharaca del positivismo de que las ciencias naturales habían destronado por fin al pensamiento filosófico; pero también, en parte, reaccionaban contra el mismo positivismo, porque también el positivismo era una filosofía, al sostener la doctrina de que las ciencias naturales eran el tipo perfecto del conocimiento; y aun el menos reflexivo de los historiadores podía ver que una ciega adoración de las ciencias naturales tiene que ser hostil a la investigación histórica. Su desprecio por la filosofía de la historia no tenía que ver con la de Hegel o cualquiera otra genuina filosofía de la historia, de las cuales nada sabían; se dirigía contra las invenciones positivistas como el intento de Buckle por descubrir leyes históricas, o como la identificación que hizo Herbert Spencer de la historia con la evolución natural. En la mayor parte de los casos, los historiadores ingleses de fines del siglo XIX siguieron de esta suerte su camino sin detenerse mucho a manifestar pensamientos generales referentes a su trabajo; en las raras ocasiones en que lo hicieron, como por ejemplo en el libro de Freeman, *The Methods of Historical Study* (Londres, 1886), o aquí y allá en lecciones inaugurales, nada resultó digno de mención.

A pesar de este despego general de los historiadores ingleses para con el pensar filosófico, su medio ambiente intelectual influyó en ellos muy decisivamente. A fines del siglo XIX la idea de progreso se convirtió casi en artículo de fe. Esta concepción no era sino una concepción de orden metafísico derivada del naturalismo evolutivo, y subrepticiamente introducida en la historia por el ambiente de la época. Sin duda tenía sus raíces en el concepto dieciochesco de la historia como el progreso de la raza humana en y hacia la racionalidad; pero en el siglo XIX la razón

teórica había llegado a significar el dominio de la naturaleza (pues el conocimiento se equiparaba con las ciencias naturales, y las ciencias naturales, a los ojos del público, con la tecnología), y la razón práctica había llegado a significar la persecución del placer (pues la moralidad se equiparaba con la promoción de la mayor felicidad del mayor número, y la felicidad con la cantidad de placer). Desde el punto de vista del siglo XIX, el progreso de la humanidad significaba hacerse más y más rico y pasarla cada vez mejor. Y la teoría evolucionista de Spencer parecía demostrar que tal progreso tiene que proseguir necesariamente, y proseguir indefinidamente; mientras que las condiciones económicas entonces reinantes en Inglaterra parecían corroborar la doctrina, cuando menos en el caso más interesante.

A fin de caer en la cuenta de los extremos a donde llegó este dogma del progreso, es necesario rebajarse a curiosear a las más acedas reliquias de la historia de tercera categoría. Un cierto Robert Mackenzie publicó en 1880 un libro titulado *The Nineteenth Century. A History*, donde pintaba el siglo como una época de progreso a partir de un estado de barbarie, ignorancia y bestialidad, que apenas puede exagerarse, para llegar a un reino de ciencia, ilustración y democracia. La Francia anterior a la revolución era un país en que la libertad estaba enteramente extinguida, el rey era una de las más perversas y bajas criaturas humanas, la nobleza omnipotente para oprimir e inmisericorde para utilizar su poderío. Bretaña (que no Inglaterra, porque el autor era escocés) presenta un cuadro pintado con los mismos colores a excepción de que las leyes criminales salvajes y las condiciones industriales brutalizadoras desempeñaban un papel más importante. Un rayo de sol aparece en la escena con el advenimiento de la Ley de Reforma, el más benéfico acontecimiento en la historia de Inglaterra, que anuncia el advenimiento de una nueva era en que las leyes, en vez de ser uniformemente egoístas en propósitos, se aplicaban sin distingos a liquidar inicuas preferencias. Sigue un bri-

llante periodo durante el cual se enmendaban los errores con toda la celeridad posible; todo el mundo se volvía rápidamente cada vez más feliz, hasta que se llegaba a una culminación de júbilo con las deslumbrantes victorias de Crimea. Pero no menos deslumbrantes eran las victorias de la paz; entre ellas se incluyen el comercio del algodón, la magnífica idea de la locomoción a vapor, que despertó el adormecido amor al viaje y enseñó a los pueblos de distintas partes del globo a amarse en vez de odiarse como antes; la audaz hazaña de tender una senda eléctrica en las profundidades del Atlántico, que dio a cada aldea el privilegio de comunicarse instantáneamente con cualquier parte del mundo habitado; los periódicos, por medio de los cuales se presentan los mismos tópicos a todos los espíritus cada mañana, generalmente con inteligencia y moderación, a menudo con habilidad consumada; los rifles de retrocarga, los barcos acorazados, la artillería pesada y los torpedos (estas cosas también entre las bendiciones de la paz); una consumición enormemente acrecentada de té, azúcar y bebidas alcohólicas, cerillas de fósforo, etc. Hago gracia al lector de toda mención a los capítulos acerca de Francia, Prusia, Austria, Italia, Rusia, Turquía, los Estados Unidos de América, y el Papado, y entro de lleno en la conclusión del autor:

> La historia humana es un registro de progreso —un registro de conocimientos acumulados y sabiduría creciente, de adelanto continuo desde un nivel inferior de inteligencia y bienestar a otro más alto—. Cada generación deja a la que le sigue los tesoros que ella heredó a su vez, benéficamente modificados por su propia experiencia, acrecentados con los frutos de todas las victorias que ella misma ha ganado. El ritmo de este progreso [...] es irregular e incluso espasmódico [...] pero el estancamiento sólo es aparente [...] El siglo XIX ha presenciado un progreso de rapidez sin precedentes porque ha visto el derrumbe de las barreras que impedían el progreso [...] El despotismo estorba y frustra las fuerzas que la providencia ha concedido al hombre para que progrese; la libertad asegura para estas fuerzas su natural radio de acción y ejercicio [...] El aumento del bienestar del hombre, rescatado del malicioso dominio de obstinados príncipes, se deja ahora a la benéfica regulación de grandes leyes providenciales.

Estos arranques, si bien estuvieron de moda en el momento de su publicación, eran ya anticuados una década más tarde, cuando

todavía se reimprimían. El spencerismo evolucionista, con su fe en la herencia de las características adquiridas y en la benéfica bondad de la ley natural, había sido remplazado para esa época por un nuevo naturalismo de tinte más sombrío. Huxley pronunció en 1893 su notable conferencia sobre *Evolution and Ethics*, en la cual sostuvo que el progreso sólo era posible encarándose a la ley natural, «atajando el proceso cósmico a cada paso y sustituyéndolo por otro que puede denominarse el proceso ético». La vida del hombre, hasta el punto en que sigue las leyes de la naturaleza, es la vida de un bruto que sólo difiere de los otros brutos porque es más inteligente. La teoría de la evolución, concluía, no proporcionaba base alguna a la esperanza del milenio. El resultado de tales meditaciones fue que los historiadores estudiaron el pasado con nuevo espíritu de desinterés. Empezaron a pensar en él como el campo propio para un estudio desapasionado, y por lo mismo verdaderamente científico, del cual habría que desterrar el espíritu partidarista, la alabanza y la culpa. Empezaron a criticar a Gibbon no porque hubiese tomado partido en contra del cristianismo, sino por el simple hecho de haber tomado partido; a Macaulay, no por ser un historiador *whig*, sino por ser un historiador de partido. Fue éste el periodo de Stubbs y Maitland, el periodo durante el cual los historiadores ingleses dominaron por primera vez los métodos críticos de los grandes alemanes y aprendieron a estudiar los hechos con todo detalle con un aparato apropiado de erudición.

IV) Bury

Un historiador de ese periodo se destaca entre los otros por tener un equipo absolutamente extraordinario de aprendizaje filosófico. J. B. Bury no era un poderoso intelecto filosófico, pero leyó una buena porción de filosofía y cayó en la cuenta de que

había problemas filosóficos relacionados con la investigación histórica. En consecuencia, su obra adquirió cierta conciencia de sí. En el prefacio de su *History of Greece* hace la extraordinaria admisión de que el libro está escrito desde el propio punto de vista del autor; en la introducción a la edición de Gibbon, Bury explica los principios de que se ha valido para editarlo, y en varios ensayos dispersos discute puntos de teoría histórica. Emprendió también obras semifilosóficas tales como un libro histórico sobre *The Idea of Progress* y otro más breve titulado *A History of Freedom of Thought*.

Estas obras revelan a Bury como un positivista en la teoría histórica, si bien perplejo e incongruente. La historia consiste para él, según la auténtica manera positivista, en un compuesto de hechos aislados, cada uno de los cuales se puede comprobar o investigar sin referencia a los otros. De tal suerte pudo consumar la muy extraña hazaña de poner a Gibbon al día por medio de notas al pie, añadiendo al agregado de conocimiento ya contenido en aquellas páginas los numerosos hechos que se habían comprobado en el tiempo transcurrido, sin sospechar que el descubrimiento mismo de estos hechos resultaba de una mentalidad histórica tan diferente de la de Gibbon que el resultado de la operación no era muy distinto al de añadir un *obbligato* de saxófono a un madrigal isabelino. No advirtió jamás que un nuevo hecho añadido a una masa de hechos viejos implica la transformación total de éstos. Esta posición ante la historia, que considera a ésta como consistente en partes separadas, alcanzó su expresión clásica, para el público inglés, en las historias de Cambridge, modernas, medievales y antiguas, vastas recopilaciones donde los capítulos, y a veces hasta las subdivisiones de los capítulos, los escribían muy diversas manos, mientras se daba al editor la tarea de coordinar el fruto de esta producción en masa a fin de que formara un todo. Bury fue uno de los editores, aunque el esquema original se debió a lord Acton, una generación antes.

Si seguimos el desarrollo del pensamiento de Bury[6] acerca de los principios y métodos de la historia, lo encontramos, en 1900, todavía contento de tratar la supervivencia del Imperio oriental de acuerdo con la estricta fórmula del positivismo: el tratamiento de un acontecimiento no como único en sí mismo, sino como representante de un cierto tipo, y su explicación mediante el descubrimiento de una causa aplicable no a él solo, sino a todo acontecimiento que pertenezca al mismo tipo general. Aquí el método es exactamente el de las ciencias empíricas de la naturaleza tal como lo analiza la lógica positivista. Hacia 1903, cuando dictó su lección inaugural en Cambridge, Bury había comenzado a rebelarse contra este método. En esa lección proclamó que el pensar histórico, tal como lo comprendemos ahora, es cosa nueva en el mundo, que apenas si tendrá un siglo de existencia, y que no es de ninguna manera lo mismo que la ciencia natural, sino que tiene un carácter propio que ofrece a la humanidad una nueva perspectiva y un nuevo arsenal de armas intelectuales. ¿Qué no podremos hacer, pregunta, con el mundo humano en que vivimos cuando advirtamos las posibilidades de esta nueva actitud intelectual para con él? Aquí se ve claramente y se expone de manera impresionante el carácter único del pensar histórico; pero cuando Bury pasa a preguntar qué es esta nueva cosa, replica: «La historia es simplemente una ciencia, nada más, nada menos». La lección nos muestra una mente desgarrada entre dos concepciones: una, oscura pero poderosa, de la diferencia entre ciencia e historia; la otra, clara y paralizadora, de la identidad indistinguible entre ambas. Bury ha hecho un violento esfuerzo por liberarse de esta última concepción pero ha fracasado.

Al año siguiente, consciente de su fracaso, volvió a la carga en una conferencia sobre *The Place of Modern History in the Perspective of Knowledge*. ¿Es la historia, pregunta, un mero depósito de hechos acumulados para uso de sociólogos y antropólogos, o es una disciplina independiente que ha de estudiarse por mor de

ella misma? No puede dar respuesta a esta pregunta porque advierte que es filosófica y que, por lo tanto, cae fuera de su competencia. Pero sí se arriesgó a contestarla hipotéticamente. Si adoptamos una filosofía naturalista,

> entonces, pienso yo, debemos concluir que el lugar de la historia, dentro del marco de semejante sistema, está subordinado a la sociología o la antropología [...] Pero en una interpretación idealista del conocimiento ocurre de otra suerte [...] Si el pensamiento no es el resultado, sino la presuposición, de los procesos de la naturaleza, se sigue de ahí que la historia, de la cual es el pensamiento la fuerza característica y guiadora, pertenece a un orden de ideas diferente al reino de la naturaleza y exige una interpretación distinta.

Ahí deja el problema. El momento fue dramático en el desarrollo de su mente. Su convicción de la dignidad y el valor del pensamiento histórico había entrado en conflicto declarado con su propio aprendizaje y principios positivistas. Consagrado como estaba al servicio de la historia, aceptó las consecuencias.

En 1909 publicó un ensayo sobre *Darwinism and History*, donde atacaba deliberadamente la idea de que los acontecimientos históricos pueden explicarse por referencia a leyes generales. Uniformidades, sí, leyes generales, no. Lo que realmente los determina es «la coincidencia fortuita». Ejemplos son «la muerte repentina de un jefe, un matrimonio sin sucesión», y, en general, la función decisiva de la individualidad, a la cual elimina falsamente la sociología con el fin de facilitarse la tarea de asimilar la historia a la uniformidad de la ciencia. El «capítulo de los accidentes» penetra en todas partes como elemento perturbador de los procesos históricos. En un ensayo titulado *Cleopatra's Nose* (1916) repite la misma idea. La historia no se determina por secuencias causales tales como las que forman la materia de la ciencia, sino por la fortuita «colisión de dos o más cadenas independientes de causas». Aquí, las palabras mismas del argumento de Bury parecen hacer eco a las de Cournot en sus *Considérations sur la marche des idées et des évènements dans les temps modernes* (París, 1872), donde expuso una idea de lo fortuito basada en la distinción entre «causas generales» y «causas especiales»: definiendo lo fortuito

como «*l'indépendance* mutuelle de plusieurs séries de causes et d'effets qui concourent *accidentellement*» (la cursiva es suya; *op. cit.*, I, I). Una nota en *Idea of Progress* de Bury,[7] junto con una de sus notas a *Darwinism and History*,[8] sugiere que puede haber derivado su propia doctrina de Cournot, quien, sin embargo, la desarrolla señalando que en tanto sea cualquier cosa meramente fortuita no puede haber historia de ella. La verdadera función de la historia, según él sostiene, es distinguir lo necesario de lo meramente accidental. Bury desarrolla, o más bien desintegra, esta teoría añadiendo a ella la doctrina de que, hasta el punto en que la historia es individual, todo en ella es accidental y nada necesario; pero después de ilustrar lo que quiere decir concluye su ensayo con la sugestión «de que a medida que transcurre el tiempo las contingencias se vuelven menos importantes en la evolución humana y el azar tiene menos poder sobre el curso de los sucesos».

La impresión que el último párrafo del ensayo causa al lector es dolorosa. Con gran esfuerzo había llegado Bury en los 12 años precedentes a una concepción de la historia como conocimiento de lo individual. Se dio cuenta, al comienzo de ese proceso, que esta concepción era esencial a la dignidad y valía del pensar histórico. Pero hacia 1916 se siente tan insatisfecho con lo que ha descubierto que se prepara para renunciar a ello; para ver en esta misma individualidad un elemento irracional (por accidental) en el mundo y esperar que, con la marcha de la ciencia, pueda eliminársele algún día. Si hubiese captado firmemente su propia idea se hubiera dado cuenta de que esta esperanza era vana (puesto que había probado realmente, en las páginas anteriores, que los accidentes, en el sentido que él daba a la palabra, tienen que suceder necesariamente) y también que, al abrigarla, se convertiría en traidor a su propia vocación histórica.

Esta conclusión desastrosa, de la que nunca se apartó más tarde, se debió al hecho de que, en lugar de considerar la individua-

lidad como la sustancia misma del proceso histórico, nunca había pensado en ella más que como una interferencia parcial y ocasional con secuencias que, en su estructura general, son secuencias causales. La individualidad sólo significaba para él lo extraordinario, lo excepcional, una interrupción en el curso normal de los acontecimientos, y el curso normal de los acontecimientos significa un curso de acontecimientos causalmente determinado y científicamente comprensible. Pero Bury sabía, o había sabido en 1904, que la historia no consiste en acontecimientos causalmente determinados y científicamente comprensibles; éstas son ideas apropiadas a la interpretación de la naturaleza, y la historia, como dijera entonces con tanta justeza, «exige una interpretación diferente». Si hubiera desarrollado lógicamente las ideas de su primer ensayo hubiera concluido que la individualidad, en lugar de aparecer en la historia sólo de vez en cuando en forma de lo accidental o contingente, es precisamente aquello con lo cual se hace la historia; lo que le impidió adelantar hacia esta conclusión fue su prejuicio positivista de que la individualidad en cuanto tal es ininteligible, y que, en consecuencia, las generalizaciones de la ciencia son la única forma posible de conocimiento.

De esta suerte, después de caer en la cuenta de que una filosofía «dealista» era la única que podría dar razón de la posibilidad del conocimiento histórico, Bury recayó en la filosofía «naturalista» que había tratado de repudiar. La frase «contingencia de la historia» expresa este colapso final de su pensamiento. Contingencia significa ininteligibilidad; y la contingencia de la historia es simplemente una designación para «el papel de lo individual» visto a través de los anteojos de un positivismo para el cual nada es inteligible excepto lo que es general. El profesor Norman H. Baynes, sucesor de Bury como nuestro más grande estudioso de la historia romana de fines del imperio y bizantina, ha hablado amargamente de «la devastadora doctrina de la contingencia en la historia» que oscureció la penetración histórica de Bury ha-

cia el final de su vida. La crítica es justa. Bury había hecho lo mejor de su obra bajo la inspiración de una fe en la autonomía y dignidad del pensamiento histórico; pero la atmósfera de positivismo en que se había formado su mente minó esta fe, y redujo el objeto propio del conocimiento histórico al nivel de algo que era ininteligible precisamente porque no era un objeto de pensamiento científico.

v) Oakeshott

Con todo, Bury dio a los historiadores un ejemplo de cómo intentar el abordaje de las implicaciones filosóficas de su propio trabajo, y el ejemplo no se perdió. En Cambridge lo siguió cuando menos un historiador de la siguiente generación, un historiador armado con una preparación infinitamente superior a la de Bury en cuestiones filosóficas. Me refiero a Michael B. Oakeshott, de Caius College, quien publicó un libro titulado *Experience and its Modes* (Cambridge, 1933), en el que trataba extensa y magistralmente el problema filosófico de la historia. La tesis general del libro es que la experiencia es «un todo concreto que el análisis divide entre experimentar y lo que es experimentado»; y la experiencia no es (como para Bradley) conciencia inmediata, el simple flujo de sensaciones y sentimientos, sino que es también y siempre pensamiento, juicio, comprobación de realidad. No hay sensación que no sea también pensamiento, ni intuición que no sea también juicio, ni volición que no sea también conocimiento. Estas distinciones, así como las que hay entre sujeto y objeto, no son de ninguna manera arbitrarias o irreales; no representan ninguna disección falsa de la experiencia misma, son elementos integrales de ella; pero son distinciones, no divisiones, y sobre todo son distinciones dentro de la experiencia, no distinciones entre elementos de la experiencia y algo ajeno a ella. Por tanto,

el pensamiento en cuanto tal no es, como en Bradley, una falsificación de la experiencia que supone el rompimiento de su inmediatez; el pensamiento es experiencia misma, y el pensamiento, en cuanto «experiencia sin reserva o impedimento, sin presuposición o postulado, sin límite o categoría», es filosofía.

Aquí se trasciende el dilema de Bradley. Porque la experiencia ya no se concibe como inmediata, sino como conteniendo dentro de sí mediación o pensamiento, lo real ya no se divide en aquello que «conoce» pero no puede ser conocido («conoce» porque un conocimiento donde el cognoscente no puede decir «Yo conozco» no es conocimiento), y lo que es «conocido» pero no puede conocer. Se restablece el derecho de la mente de conocerse a sí misma.

Ahora se suscita la pregunta: ¿cuál es la diferencia entre formas de pensamiento tales como historia y ciencia? Cada una de ellas es un intento por enfocar la realidad (es decir, la experiencia) desde un particular punto de vista, en términos de una categoría particular. La historia es la manera como concebimos el mundo *sub specie praeteritorum*: su diferencia es el intento por organizar el mundo entero de la experiencia en la forma de acontecimientos pasados. La ciencia es la manera como concebimos el mundo *sub specie quantitatis*: su diferencia es el intento por organizar el mundo de la experiencia como un sistema de medidas. Tales intentos difieren radicalmente del de la filosofía, porque en la filosofía no hay semejante postulado primario e inviolable. Si exigimos una fórmula paralela relativa a la filosofía e interrogamos: «¿En términos de qué, pues, busca la filosofía concebir el mundo de la experiencia?», no hay respuesta a semejante pregunta. La filosofía no es el intento por concebir la realidad de alguna manera en particular, sino sólo de concebirla.

Oakeshott afirma esta idea diciendo que mientras la filosofía es experiencia misma, la historia, la ciencia, etc., son «modos» de experiencia. La experiencia se «modifica» (esta concepción viene,

por supuesto, de Descartes y Spinoza) deteniéndola en cierto punto para construir ahí, utilizando el punto de detención como postulado o categoría fijo, un «mundo de ideas» en términos de ese postulado. Semejante mundo de ideas no es un elemento constituyente de la experiencia misma, no es, por así decirlo, un tramo de su río, sino un remanso, una digresión de su flujo infinito. Sin embargo, no es «un mundo de meras ideas». No sólo es coherente en sí mismo, es una manera de representar la experiencia en total. No es *un* mundo, una esfera separada de la experiencia en que se conocen cosas especiales de una manera especial, sino que es *el* mundo, tal como se le ve desde ese punto fijo de la experiencia y, por tanto, sujeto a esa calificación, visto con justeza.

La historia es, pues, experiencia como totalidad, concebida como un sistema de acontecimientos pasados. Desde este punto de vista, Oakeshott hace una exposición brillante e incisiva de los fines del pensar histórico y de la índole de su objeto. Empieza por demostrar que la historia es un todo o un mundo. No consiste en sucesos aislados. Esto lo lleva a un ataque vigoroso y triunfante contra la teoría positivista de la historia como una serie de acontecimientos externos los irnos a los otros, cada uno de los cuales ha de aprehenderse (si en verdad algo puede aprehenderse de esa manera) en aislamiento de los demás. «La serie histórica —concluye (*op. cit*., p. 92)— es un espantajo». La historia no es una serie sino un mundo, lo cual significa que sus diversas partes se apoyan unas en otras, se critican unas a otras, se hacen mutuamente inteligibles. En seguida, demuestra que la historia no es solamente un mundo sino un mundo de ideas. No es un mundo de acontecimientos objetivos que el historiador exhuma de alguna manera del pasado y los convierte en objeto de un conocimiento presente. Es el mundo de las ideas del historiador. «Hay que desechar la distinción entre la historia tal como aconteció [el curso de los acontecimientos] y la historia tal como se la piensa,

la distinción entre historia misma e historia meramente experimentada; la distinción no es sólo falsa, sino que carece de sentido» (p. 93). Cuando el historiador imagina que no hace otra cosa sino conocer acontecimientos pasados, tal como sucedieron en realidad, lo que verdaderamente hace es organizar su conciencia presente, como podemos advertir cuando reflexionamos en la imposibilidad de separar «lo que nos ha sobrevenido» de «nuestra interpretación de ello» (p. 94). Esto no significa que sea un mundo de meras ideas; las meras ideas son abstracciones y no se las encuentra en ninguna parte de la experiencia; como todas las ideas reales, las del historiador son ideas críticas, verdaderas ideas, pensamientos.

Más aún, la historia es como toda forma de experiencia en que empieza con un mundo dado de ideas y termina haciendo coherente ese mundo. Los datos o materiales con que empieza el historiador no son independientes de su experiencia, son su experiencia histórica misma en su forma inicial: son ideas ya concebidas a la luz de los propios postulados históricos del historiador, y la crítica del conocimiento histórico se dirige primariamente no al descubrimiento de materiales desconocidos, sino a la revisión de estos postulados iniciales. En consecuencia, el crecimiento del conocimiento histórico no se produce mediante la adición de nuevos hechos a los ya conocidos, sino mediante la transformación de las viejas ideas a la luz de las nuevas. «El proceso del pensar histórico no es nunca un proceso de incorporación; es siempre un proceso por el cual un mundo dado de ideas se transforma en un mundo que es más que un mundo» (p. 99).

Esto por lo que se refiere a las generalidades. Pero ¿qué son en particular los postulados en virtud de los cuales la experiencia histórica es historia y no experiencia en general o en alguna otra forma especial? El primer postulado es la idea del pasado. Pero la historia no es el pasado en cuanto tal. El pasado histórico es un pasado especial, no el pasado simplemente recordado, ni el pasa-

do simplemente imaginado; no es un pasado que simplemente pudiera haber sido o que simplemente debe haber sido; no es todo el pasado, porque, aunque se ha trazado con frecuencia errónea y arbitrariamente, la distinción entre un pasado histórico y un pasado no histórico es una distinción verdadera; no es el pasado práctico, el pasado al cual nos sentimos unidos personalmente, como en el amor patriótico para con las hazañas pasadas de nuestro país o el valor religioso que atribuimos a las circunstancias en que nació nuestro credo. El pasado histórico es «el pasado por mor de él mismo» (p. 106), el pasado en tanto que es pasado, distinto del presente e independiente de él: un pasado fijo y acabado, un pasado muerto. O mejor aún, ésta es la manera como el historiador piensa de él. Pero pensar así es olvidar que la historia es experiencia. Un pasado fijo y acabado es un pasado divorciado de la experiencia presente, y, por tanto, divorciado del testimonio histórico (puesto que el testimonio histórico es siempre presente) y por lo mismo incognoscible. «Lo que realmente ocurrió» es sólo «lo que los testimonios nos obligan a creer» (p. 107). De esta suerte, los hechos de la historia son hechos presentes. El pasado histórico es el mundo de las ideas que el testimonio histórico presente crea en el presente. En la inferencia histórica no nos movemos de nuestro mundo presente a un mundo pasado; el movimiento en la experiencia es siempre un movimiento dentro de un mundo presente de ideas.

El resultado paradójico es que el pasado histórico no es en manera alguna pasado, es presente. No es un pasado que sobrevive en el presente; tiene que *ser* el presente. Pero no es el presente en cuanto tal, el meramente contemporáneo. Es presente porque toda experiencia es presente; pero no simplemente presente. También es pasado, y esta preteridad supone una modificación de su carácter como experiencia. El pasado histórico no se contrapone al mundo presente de la experiencia como algo diferente; es una organización especial de ese mundo *sub specie*

praeteritorum. «La historia, por ser experiencia, es presente…; pero por ser historia, la formulación de la experiencia en cuanto totalidad *sub specie praeteritorum*, es la afirmación continua de un pasado que no es pasado y de un presente que no es presente» (p. 111). Esto significa, a mi parecer, que el pensamiento del historiador es una experiencia perfectamente genuina, pero lo que experimenta es lo que ocurre ahora en su mente; en tanto lo coloque, por así decirlo, alargando el brazo en el pasado, está entendiéndolo equivocadamente, disponiéndolo en casilleros imaginarios del pretérito que es, en realidad, todo presente y no pasado en manera alguna. Y esto no implica que esté cometiendo errores históricos para con el pasado. No *hay* pasado, excepto para una persona comprendida en el modo histórico de experiencia; y para ella el pasado es lo que cuidadosa y críticamente piensa que es. No comete error en cuanto historiador, el único error que comete es el error filosófico de disponer en el pasado lo que en realidad es todo experiencia presente.

No voy a analizar todo el razonamiento de Oakeshott. Ya he dicho lo suficiente para indicar su dirección general y carácter. Lo primero que hay que decir de él es que vindica enteramente la autonomía del pensamiento histórico. El historiador es el señor de su propia casa; no le debe nada ni al hombre de ciencia ni a nadie. Y esta casa no la ha construido ni amueblado con meras ideas de su cosecha, que pueden o no corresponder con las ideas de otros historiadores o con el pasado real que todos ellos tratan por igual de conocer; es una casa que todos los historiadores habitan y no consiste en ideas acerca de la historia sino en la historia misma. Desde este doble punto de vista —la autonomía y objetividad del pensamiento histórico, que no son sino dos denominaciones para su racionalidad, para su carácter como forma genuina de experiencia— puede Oakeshott criticar sin dificultad toda forma de positivismo histórico, sea en la forma como lo enseña Bury, al que alude frecuentemente con penetrante agudeza,

o como lo practican los antropólogos naturalistas y su jefe, sir James Frazer. Más aún, aunque realmente no lo hace, se halla en posición de disipar toda objeción filosófica a la idea misma de la historia, tales como las que presentan autores como Bosanquet y el doctor Inge.

Esto constituye un nuevo y valioso logro del pensamiento inglés. Pero hay un problema ulterior que, según mi leal saber y entender, Oakeshott no ha sabido resolver. La historia no es para él una fase o elemento necesario de la experiencia en cuanto tal; por el contrario, es un remanso de pensamiento debido a una detención de la experiencia en cierto punto. Si preguntamos por qué había de haber tal detención, no tenemos respuesta. Si preguntamos si tal detención se justifica, es decir, si la experiencia misma se enriquece con ella, la respuesta es en sentido negativo. La experiencia genuina, no deformada por ninguna detención, sólo puede ser la filosofía. El historiador es un filósofo que se ha salido del camino filosófico para jugar un juego que no es menos arbitrario por ser uno de un número potencialmente infinito de tales juegos, entre los cuales se encuentran el de la ciencia y el de la vida práctica. El problema que Oakeshott no ha podido resolver es la cuestión de por qué hay o debería haber algo como la historia. No dudo que él expondría estas cosas de distinta manera: lo que yo llamo no poder resolver la cuestión él lo describiría como descubrimiento de que la cuestión no tiene respuesta. Para él es un mero hecho que la experiencia se detiene en ese punto. Pero yo considero que esta creencia es incongruente con sus propios principios filosóficos. Un simple hecho, divorciado de otros, es para él (como para mí) una monstruosidad; en sus propias palabras, no es nada real, sino una abstracción. Si la filosofía es experiencia concreta no podrá tolerar semejantes cosas; no podrá separar el *qué* del *por qué*. Por tanto, la doble pregunta es legítima e inevitable, a saber: primera, ¿cuál es exactamente el punto de la experiencia en el cual se detiene ésta para convertirse

en historia, y cómo se llega a este punto en el desarrollo de la experiencia misma? Segunda, ¿cómo y por qué sucede que cuando se llega a este punto a veces ocurre ahí una detención? A estas preguntas no ha respondido Oakeshott; y sólo podía haberlas contestado haciendo lo que no ha hecho, a saber: dando tal cuenta de la experiencia, tal mapa del río de la experiencia, que mostrara la posición de este y otros puntos en los que pueda haber detenciones.

Me veo obligado a pensar que la razón por la que no lo hizo es que, a pesar de su insistencia sobre la concepción de la experiencia no como mera inmediatez, sino como conteniendo en sí misma pensamiento, juicio, afirmación de realidad, no trabajó las implicaciones de esta concepción. La concepción implica que la experiencia no es un mero flujo impreciso de ideas, sino que se comprende a sí misma, es decir, tiene rasgos y los capta. Implica también que los modos de experiencia surgen de estos rasgos y son, por tanto, de alguna manera, no accidentales sino necesarios, no remansos al margen de la corriente, sino tramos o corrientes o remolinos, partes integrales de su flujo. Implica igualmente que formas especiales de la experiencia como la historia deben concebirse en alguna forma como integradas dentro del todo de la experiencia.

Este fracaso en explicar cómo y por qué surge la historia dentro de la experiencia como uno de sus modos necesarios desemboca, a menos que esté yo equivocado, en el fracaso por aclarar uno de los rasgos de la historia misma. Hemos visto que Oakeshott expone un dilema: el objeto del pensamiento histórico es o presente o pasado, el historiador lo considera como pasado, pero es ahí donde se equivoca; ése es de hecho el error filosófico que lo convierte en historiador; en realidad es presente. Y esto está conectado con otro dilema que Oakeshott expone al principio de su razonamiento: o tenemos que pensar en la experiencia histórica desde adentro, tal como aparece al historiador, o desde

afuera, tal como aparece al filósofo; pero, obviamente, nuestra pesquisa es filosófica y, por lo tanto, tenemos que rechazar de plano el punto de vista del historiador. Ahora bien, en la secuela me parece que en vez de apegarse a este programa escapa entre los cuernos de su segundo dilema exponiendo la naturaleza de la experiencia histórica tal como aparece a los ojos de alguien que es simultáneamente historiador y filósofo. Digo esto porque su exposición de la naturaleza de la historia aclara, a medida que avanza, puntos de principio donde la confusión y el error embarazarían, y en realidad han embarazado, el trabajo del historiador. A menos que yo ande equivocado, el mismo Oakeshott es un historiador más capaz por haber aclarado estos puntos. Su filosofía se ha compenetrado en su historia, y en lugar de desembocar en una situación donde la experiencia histórica —que siguió simple y sencillamente lo que siempre fue— ha sido estudiada con éxito por algo totalmente distinto, a saber: el pensamiento filosófico, la experiencia histórica misma ha sido revivificada e iluminada por ese pensamiento.

Volvamos ahora al primer dilema: o presente o pasado pero no ambos. Según Oakeshott, el historiador es un historiador justamente porque comete el error filosófico de pensar que el presente es pasado. Pero él mismo ha denunciado ese error. Un error denunciado, si se capta realmente su refutación, ya no tiene poder alguno sobre el intelecto. Por tanto, la denuncia de este error debiera producir sin más la desaparición de la historia en cuanto modo de experiencia. Pero no hay tal; para Oakeshott la historia sigue siendo una genuina y legítima actividad del pensamiento. ¿Por qué? Yo sólo puedo atribuirlo a que el llamado error no era de ninguna manera un error. Una vez más, hay un escape entre los cuernos del dilema. Si el historiador piensa que su pasado es un pasado muerto, comete ciertamente un error; pero Oakeshott supone que no hay una tercera alternativa a la disyuntiva de que el pasado es un pasado muerto o no es pasado

sino simplemente presente. La tercera alternativa es que fuera un pasado vivo, un pasado que, debido a que fue pensamiento y no un mero acontecimiento natural, puede revivirse en el presente y en esa reactualización conocérsele como pasado. Si se pudiera aceptar esta tercera alternativa, obtendríamos el resultado de que la historia no se basa en un error filosófico y que, por tanto, no es, en el sentido de Oakeshott, un modo de experiencia, sino una parte integral de la experiencia misma.

La razón por la cual elimina Oakeshott esta tercera alternativa (lo cual hace sin discutirla, ni siquiera la menciona) está, creo yo, conectada con su fracaso de no haber captado las consecuencias de admitir que la experiencia contiene en sí un elemento de mediación, pensamiento o afirmación de la realidad. De una experiencia meramente inmediata, como la de la sensación pura (si acaso existe semejante cosa), puede decirse con verdad que lo que está dentro de ella no puede estar también fuera de ella. Lo subjetivo es puramente subjetivo y no puede ser también objetivo. Pero en una experiencia que es mediación o pensamiento, lo que se experimenta es real y se experimenta como real. Por tanto, en la medida en que la experiencia histórica es pensamiento, lo que experimenta o piensa como pasado es realmente pasado. El hecho de que es también presente no le impide ser pasado, más de lo que yo, cuando percibo un objeto distante (donde percibir significa no sólo sensación sino pensamiento), el hecho de que yo lo perciba aquí le impida estar allá. Si yo miro al sol y me deslumbro, mi deslumbramiento está sólo aquí, en mí y no en el sol; pero en la medida en que yo percibo el sol, al pensar «lo que me deslumbra está ahí, en el cielo», lo percibo como ahí, lejos de mí. De parecida manera el historiador piensa en su objeto como ahí, o mejor dicho, como alejado de él en el tiempo; y, como la historia es conocimiento y no simple experiencia inmediata, puede experimentar su objeto simultáneamente como entonces

y como ahora: ahora, en la inmediatez de la experiencia histórica, pero entonces, en su mediatez.

A pesar de estas limitaciones, la obra de Oakeshott no sólo representa la señal de la marea alta en el pensamiento inglés en torno a la historia, sino que muestra una completa trascendencia del positivismo en que ese pensamiento estaba cogido y del cual había tratado vanamente de liberarse desde hacía medio siglo por lo menos. Por tanto, está preñada de esperanzas para el futuro de la historiografía inglesa. Es verdad que no ha logrado demostrar que la historia es una forma necesaria de experiencia; sólo ha demostrado que los hombres están en libertad de ser historiadores, que no tienen ninguna obligación de serlo; pero una vez concedido que eligen serlo, Oakeshott ha demostrado el irrevocable derecho y el perentorio deber que tienen de jugar el juego de acuerdo con las propias reglas de la historia, de no admitir interferencia y de cerrar los oídos a toda analogía que venga del exterior.

VI) Toynbee

Como contraste con la obra de Oakeshott, que representa la transformación del pensamiento histórico de una etapa positivista a otra nueva etapa que acaso pueda denominar idealista, transformación operada mediante la crítica filosófica de sus principios hecha desde adentro, mencionaré aquí el extraordinario *Study of History*[9] del profesor Arnold Toynbee, que representa una reafirmación del punto de vista positivista. Toynbee nos ha brindado los tres primeros volúmenes de una obra proyectada en dimensiones mucho mayores, y, sea lo que fuere lo que aparezca en los volúmenes posteriores, estos tres nos han dado ya sin duda una muestra suficiente de su método y una indicación en cuanto a sus propósitos. En cuanto a los detalles, la obra es enormemen-

te impresionante por virtud de la casi increíble masa de erudición que contiene; pero no me ocupo aquí con los detalles sino con los principios. El principio más importante parece ser que la materia de la historia es las vidas de ciertas divisiones unitarias de la especie humana que Toynbee denomina sociedades. Una de estas divisiones es la nuestra, a la cual denomina cristiandad occidental. Otra es la cristiandad oriental o bizantina. Una tercera es la sociedad islámica. Una cuarta, la sociedad hindú. Una quinta, la sociedad del Lejano Oriente. Todas éstas existen como civilizaciones en el día de hoy, pero también podemos descubrir lo que parecen ser reliquias fosilizadas de sociedades ahora extintas; un conjunto de tales reliquias incluye los cristianos monofisitas y nestorianos del Oriente, junto con los judíos y los parsis, y otro incluye las diversas ramas del budismo y los jainos de la India. A las diferencias y relaciones entre estas sociedades las denomina ecuménicas; a las diferencias y relaciones dentro de una sola sociedad, como a las que hay entre Atenas y Esparta, o Francia y Alemania, las considera como de un tipo diferente y las denomina provinciales. El campo de estudio del historiador ofrece a éste una infinita variedad de tareas; pero, entre éstas, las más importantes tienen que ver con discernir y distinguir estas entidades llamadas sociedades y estudiar las relaciones entre ellas.

Este estudio se lleva a cabo por medio de ciertos conceptos o categorías generales. Una de estas categorías es *afiliación* y su correlativo *apaternamiento*, ejemplificada, por ejemplo, en la relación entre nuestra propia sociedad y la helénica de la cual se deriva históricamente. Algunas sociedades son, por así decirlo, sociedades a la Melquizedec, no afiliadas a ninguna otra; algunas no tienen otras afiliadas a ellas; algunas se interrelacionan a través de su afiliación a la misma sociedad progenitora, etc.; de esta suerte, es posible disponer a las sociedades, de acuerdo con el concepto de afiliación, en varias clases que exhiben el concepto de estas diversas maneras. Otra categoría es la de *civilización*, en

cuanto distinta de la *sociedad primitiva*. Toda sociedad es primitiva o civilizada; la vasta mayoría son primitivas, y son relativamente pequeñas en extensión geográfica y en población, relativamente cortas de vida, y suelen llegar a su fin por la violencia a manos de una sociedad civilizada o por la destrucción causada por otra incivilizada. Las civilizaciones son más escasas en número e individualmente mayores en escala; pero lo que importa acerca de ellas y hay que tener presente es que la unidad que forman no es la unidad de un individuo, sino de una clase. No existe esa una cosa, la civilización, sino en el sentido de la común índole de «civilizacionidad» que pertenece a las muchas diferentes civilizaciones. La unidad de civilización es una ilusión fomentada por la manera peculiar como nuestra propia civilización ha enredado a todas las otras en las mallas de su sistema económico, pero la ilusión se disipa al instante si en vez de atender al mapa económico del mundo consideramos su mapa cultural. Otra categoría es la de *interregno* o *época de perturbaciones*, el periodo caótico entre la decadencia de una sociedad y el surgimiento de otra afiliada a ella, como la Edad Oscura de Europa entre la muerte del helenismo y el surgimiento de la cristiandad occidental. Otra es la del *proletariado interno*, el conjunto de personas dentro de una sociedad que no le debe nada a esa sociedad excepto su vida física, aunque bien pudiera convertirse en el elemento dominante en la sociedad afiliada a esta primera, por ejemplo, los cristianos hacia fines de la sociedad helénica. Otra categoría es la del *proletariado externo* o mundo bárbaro que rodea una sociedad determinada, que se da la mano con el proletariado interno para destruirla cuando se agote su poder creador. Otras son el *Estado universal* y la *Iglesia universal*, organizaciones que concentran en sí mismas, respectivamente, la vida entera política y religiosa de la sociedad en la que surgen. Estudiando los registros históricos a la luz de estas categorías podemos descubrir muchas sociedades ahora extintas que han sido civilizadas en su tiempo: una siria, una mi-

noica, una sumeria, una hitita, una babilónica, una andina, una mexicana, una maya y una egipcia, esta última la más longeva de todas, pues duró desde el cuarto milenio antes de Cristo hasta el siglo I de nuestra era.

Con estos prolegómenos, Toynbee pone manos a la obra en su tarea principal que es el estudio comparado de las civilizaciones. Su primera cuestión principal es cómo y por qué surgen las civilizaciones; la segunda, es cómo y por qué crecen, y la tercera es cómo y por qué se derrumban. Luego procede, de acuerdo con el plan general prefijado a su primer volumen, a estudiar la naturaleza de los estados universales y las iglesias universales, las edades heroicas y los contactos entre civilizaciones en el espacio y el tiempo; la obra entera habrá de cerrarse con secciones dedicadas a las perspectivas de la civilización occidental y a «las inspiraciones de los historiadores».

Empecé a discutir la obra de Toynbee diciendo que representaba una reafirmación del positivismo histórico. Lo que quise decir fue que los principios que constituyen su individualidad son principios derivados de la metodología de la ciencia natural. Estos principios se basan en la concepción de las relaciones externas. El estudioso de la naturaleza se ve confrontado por hechos separados, distintos, que pueden contarse, o bien recorta alternativamente los fenómenos que se le enfrentan en partes así, contables y distintas. Pasa luego a determinar las relaciones entre los hechos, siendo siempre estas relaciones eslabones que conectan un hecho con otro externo a él. Una colección de hechos eslabonados de este modo forma, a su vez, un solo hecho cuyas relaciones con otros del mismo orden tienen el mismo carácter externo. Si los métodos del hombre de ciencia han de ser efectivos, lo primero que se requiere es que se trace una línea clara entre un hecho y otro. No debe haber confusiones.

Éstos son los principios de acuerdo con los cuales trata Toynbee la historia. Lo primero que hace es dividir el campo del estu-

dio histórico en un número especificable de secciones distintas, cada una de las cuales se denomina sociedad. Cada sociedad es enteramente autocontinente. Para Toynbee es cuestión muy importante si la cristiandad occidental es una continuación de la sociedad helénica o una sociedad diferente relacionada con ella por afiliación. Según él la respuesta justa es la segunda. Cualquiera que dé la primera, o que empañe la absoluta distinción entre las dos respuestas, ha cometido una ofensa imperdonable contra el primer canon del método histórico tal como él lo concibe. No se nos permite decir que la civilización helénica se convirtió en la cristiandad occidental mediante un proceso de desarrollo que supone la acentuación de algunos de sus elementos, el desvanecimiento de otros, la emergencia de ciertos elementos nuevos dentro de sí y el préstamo de otros tomados de fuentes externas. El principio filosófico implicado al afirmar esto sería el de que una civilización puede desarrollarse en nuevas formas y seguir siendo la misma, mientras que el principio de Toynbee es el de que si una civilización cambia deja de ser la misma y aparece otra nueva. Y este dilema relativo al desarrollo en el tiempo vale igualmente con respecto a los contactos en el espacio. Tales contactos son contactos externos entre una sociedad y otra; por tanto, presupone un corte neto entre una sociedad y sus vecinos. Tenemos que ser capaces de decir exactamente dónde acaba una sociedad y dónde empieza otra. No se nos permite decir que una se diluye en la vecina.

Ésta es la concepción positivista de la individualidad, la concepción de acuerdo con la cual el individuo está constituido como tal por hallarse cortado de todo lo demás por una frontera decisiva que distingue claramente lo que está dentro de lo que está fuera. Lo interior y lo exterior son mutuamente excluyentes. Éste es el tipo de individualidad que pertenece a una piedra o a cualquier otro cuerpo material. Es la característica primaria del mundo de la naturaleza y distingue ese mundo del mundo de la

mente, donde la individualidad no consiste en la separación respecto del medio ambiente, sino en la capacidad de absorber el medio ambiente en ella misma. Por tanto, no es lo que la individualidad significa en la historia, en la medida en que el mundo de la historia es un mundo de la mente. El historiador que estudia una civilización distinta de la suya sólo puede aprehender la vida mental de esa civilización reviviendo por sí mismo la experiencia de ella. Si el europeo occidental de hoy día estudia históricamente la civilización helénica, entra en posesión de la riqueza mental de esa civilización y la convierte en parte integral de la propia. Podemos decir, de paso, que la civilización occidental se ha formado haciendo exactamente esto, reconstruyendo dentro de su propia mente la mente del mundo helénico y desarrollando la riqueza de esa mente en nuevas direcciones. De tal suerte, la civilización occidental no se relaciona con la helénica en ninguna manera simplemente externa. La relación es interna. La civilización occidental expresa, y, a decir verdad, logra su individualidad no distinguiéndose de la civilización helénica, sino identificándose con ella.

Toynbee no ha podido advertirlo porque su concepción general de la historia es en último término naturalista; considera la vida de una sociedad como vida natural y no como vida mental, algo que es en el fondo meramente biológico y que se comprende mejor mediante analogías biológicas. Y esto está conectado con el hecho de que Toynbee nunca llega a la concepción del conocimiento histórico como reactualización del pasado en la mente del historiador. Considera la historia como mero espectáculo, como algo que consiste en hechos observados y registrados por el historiador, fenómenos presentados externamente a su mirada, no como experiencias en las cuales tiene que penetrar y a las cuales tiene que apropiarse. Ésta no es más que una manera de decir que no ha emprendido ningún análisis filosófico de la manera como se ha alcanzado su conocimiento histórico. Posee

de él cantidades enormes, pero lo trata como si fuera algo que encuentra ya hecho en los libros, y el problema que le interesa es sólo el problema de acomodarlo una vez recopilado. Su esquema es, en realidad, un esquema de casilleros complicadamente dispuestos y rotulados, en los cuales puede acomodar hechos históricos prefabricados. Tales esquemas no son viciosos en sí mismos; pero siempre entrañan ciertos peligros, especialmente el peligro de que los hechos así encasillados hay que separarlos de sus contextos por un acto de disección. Este acto, vuelto habitual, conduce a una obsesión: olvida uno que el hecho histórico, tal como existe en la realidad y como el historiador lo conoce realmente, es siempre un proceso en el que algo está cambiándose para convertirse en algo más. Este elemento de proceso es la vida de la historia. A fin de encasillar los hechos históricos, hay que matar primero el cuerpo viviente de la historia (es decir, hay que negar su carácter esencial de proceso) para que sea posible disecarlo.

Por tanto, la crítica que hay que hacer de los principios de Toynbee es doble. Primero, considera la historia misma, el proceso histórico, como dividido por líneas netas en partes mutuamente exclusivas, y niega la continuidad del proceso en virtud del cual cada parte invade e interpenetra otras. Su distinción entre sociedades o civilizaciones es realmente una distinción entre puntos focales del proceso, el cual ha comprendido mal como una distinción entre pedazos o masas de hechos en los cuales se divide el proceso. Segundo, equivoca la relación entre el proceso histórico y el historiador que lo conoce. Considera al historiador como el espectador inteligente de la historia, de la misma manera como el hombre de ciencia es el espectador inteligente de la naturaleza; no logra ver que el historiador es un elemento integral en el proceso de la historia misma que revive en sí mismo las experiencias acerca de las cuales alcanza conocimiento histórico. De la misma manera como se equivocan las diversas partes del pro-

ceso considerándolas como fuera las unas de las otras, así se colocan el proceso en general y el historiador como estando fuera el uno del otro. Y estas dos críticas llegan en último término a la misma cosa, a saber: que la historia se convierte en la naturaleza, y que el pasado, en vez de vivir en el presente, como lo hace en la historia, se concibe como pasado muerto, como sucede en la naturaleza. Pero al mismo tiempo debo añadir que esta crítica sólo afecta principios fundamentales. En los detalles de su obra Toynbee hace gala de un muy fino sentido histórico y sólo raras veces permite que los errores de sus principios falsifiquen su verdadero juicio histórico. Un lugar en que esto ocurre es en su juicio del Imperio romano, al cual considera como una mera fase de la decadencia del helenismo. Es decir, a causa de su relación con Grecia, demasiado estrecha para que se pueda considerarla como civilización distinta, y porque ésa es la única condición de acuerdo con la cual podía concederle Toynbee méritos genuinos y propios, el dilema lo obliga a ignorar todo lo que creó y a tratarlo como un mero fenómeno de decadencia. Pero en la historia, tal como acontece en realidad, no hay meros fenómenos de decadencia: toda declinación es también un surgimiento, y sólo las fallas personales de conocimiento o simpatía del historiador —debidas en parte a pura ignorancia, en parte a las preocupaciones de su propia vida práctica— le impiden percibir este doble carácter, al mismo tiempo creador y destructivo, de cualquier proceso histórico que se considere.

§ 2. Alemania

1) *Windelband*

En Alemania, hogar de la crítica histórica, se suscitó gran interés hacia fines del siglo XIX —interés que ha ido aumentando en los años siguientes— por la teoría de la historia y, en particular, por la índole de la distinción entre ella y la ciencia. Entre los bienes que heredó Alemania de su gran periodo filosófico, la época de Kant y Hegel, estaba la idea de que la naturaleza y la historia eran en algún sentido mundos distintos, cada uno de los cuales tenía carácter propio. Los filósofos del siglo XIX solían repetir la distinción como lugar común que pasó con tanta frecuencia de boca en boca que se gastó su significación. Lotze, por ejemplo, en su *Microcosmus*, publicado en 1856, afirmó que la naturaleza es el reino de la necesidad y la historia el reino de la libertad: eco del idealismo poskantiano que, en Lotze, no significa nada definido como lo prueban con toda claridad los vagos y hueros capítulos sobre la historia que hay en esa obra. Lotze heredó de los idealistas alemanes, y en particular de Kant, la idea de que el hombre tiene una naturaleza dual; fisiólogo por temprano aprendizaje, insistía en que el cuerpo del hombre no es más que un paquete de mecanismos, pero al mismo tiempo sostenía que la mente del hombre es libre. De esta suerte, el hombre como cuerpo habita el mundo de la naturaleza, pero como mente habita el mundo de la historia. Pero en vez de redondear la relación entre estas dos cosas, como habían hecho los grandes idealistas, Lotze dejó la cuestión entera en el aire y jamás intentó pensarla a fondo. Su obra es característica de las espesas y emocionales nebulosidades que en Alemania siguieron al colapso de la escuela idealista.

Otros autores alemanes utilizaron otras fórmulas para caracterizar los términos de la misma y familiar antítesis. En su *Grundriss der Historik* (Jena, 1858) el distinguido historiador Droysen definía la naturaleza como la coexistencia de ser (*das Nebeneinander des Seienden*) y la historia como la sucesión de devenir (*das Nacheinander des Gewordenen*), antítesis puramente retórica que debía

cualquier plausibilidad que pudiera poseer a su descuido del hecho de que en el mundo de la naturaleza también hay acontecimientos y procesos que se siguen unos a otros en un orden determinado, y que en la historia hay cosas que coexisten, como el liberalismo y el capitalismo, y cuya coexistencia es un problema para el pensamiento histórico. La trivialidad de tales fórmulas demuestra que la gente estaba simplemente presuponiendo la distinción entre naturaleza e historia, no tratando de comprenderla.

El primer intento verdadero por comprenderla se dio con el advenimiento de la escuela neokantiana, al finalizar el siglo. De los principios generales de esta escuela se seguía que, para comprender la diferencia entre naturaleza e historia, hay que abordar la distinción desde el lado subjetivo. Es decir, hay que distinguir la manera como el hombre de ciencia y el historiador ejercitan su pensamiento. Fue desde este punto de vista desde donde Windelband, el eminente historiador de la filosofía, abordó el tema en un discurso rectoral[10] pronunciado en Estrasburgo en el año de 1894, y que inmediatamente se hizo famoso.

Ahí sostuvo que historia y ciencia eran dos cosas distintas, cada una de ellas con método propio. La ciencia, explicaba, tenía como propósito la formulación de leyes generales; la historia, la descripción de hechos individuales. Bautizó pomposamente esta distinción diciendo que había dos clases de ciencia (*Wissenschaft*): ciencia *nomotética*, que es ciencia en el sentido corriente de la palabra, y ciencia *idiográfica*, que es la historia. Esta distinción entre ciencia como conocimiento de lo universal e historia como conocimiento de lo individual tenía en sí poco valor. Ni siquiera era exacta como afirmación de la diferencia *prima facie*, porque el juicio «éste es un caso de fiebre tifoidea», no es historia sino ciencia, aunque sea la descripción de un hecho individual, y la afirmación «toda la plata romana del siglo III está adulterada», no es ciencia sino historia aunque se trata de una generalización. Claro

está que hay un sentido en que puede defenderse contra esta crítica la distinción de Windelband. La generalización a propósito de la moneda del siglo III es realmente una afirmación acerca de un hecho individual, a saber: la política monetaria de fines del Imperio romano, y el diagnóstico de esta enfermedad como tifoidea no es tanto un juicio individual como la inclusión de cierto hecho dentro de una fórmula general, a saber: la definición de la tifoidea. La tarea del hombre de ciencia en cuanto tal no es diagnosticar tifoidea en un caso particular (aunque de manera subsidiaria también es tarea suya), sino definirla en su naturaleza general; y la tarea del historiador en cuanto tal es explorar los rasgos de acontecimientos históricos individuales, no construir generalizaciones, aunque también ésta es cosa que entra en su trabajo como rasgo secundario. Pero al decir esto, se admite que la formulación de leyes y la descripción de individuos no son dos formas mutuamente exclusivas de pensamiento, entre las cuales puede dividirse el campo entero de la realidad por medio de un convenio amistoso, como piensa Windelband.

Todo lo que hace realmente Windelband en su discusión de las relaciones entre ciencia e historia es presentar una demanda de parte de los historiadores para que los dejen hacer su propio trabajo a su propia manera; representa una especie de movimiento secesionista de parte de los historiadores para separarse del cuerpo general de una civilización sierva de las ciencias naturales. Pero lo que es este trabajo, o cuál es la manera en que puede o debiera hacerse, eso Windelband no puede decírnoslo. Ni tampoco es consciente de esta incapacidad. Cuando habla de una «ciencia idiográfica» implica que puede haber un conocimiento científico, es decir, racional o no empírico, de lo individual; pero, por extraño que parezca en tan erudito historiador del pensamiento, no advierte que la tradición entera de la filosofía europea, desde los primeros griegos hasta sus propios días, había declarado a una voz que este conocimiento es imposible. Lo indivi-

dual, como existencia pasajera y transitoria, sólo puede percibirse o experimentarse en el momento en que ocurre y no puede ser jamás objeto de esa cosa estable y lógicamente construida que se llama conocimiento científico. El punto lo había expuesto Schopenhauer[11] con toda claridad:

> La historia carece de la característica fundamental de la ciencia, a saber: la subordinación de los objetos de la conciencia. Todo lo que puede hacer es presentar una simple coordinación de los hechos que ha registrado. De ahí que no haya sistema en la historia como lo hay en otras ciencias… Las ciencias, siendo sistemas de cogniciones, hablan siempre de tipos; la historia se refiere siempre a individuos. Por tanto, la historia sería una ciencia de los individuos, lo cual implica una autocontradicción.

A esta autocontradicción se muestra Windelband extrañamente ciego, especialmente en aquellos pasajes en que felicita a sus modernos compatriotas por haber remplazado la anticuada palabra historia, *Geschichte*, por la nueva y mejor *Kulturwissenschaft*, ciencia de la cultura. El único cambio que realmente introduce esta palabra reside en el hecho de su similitud verbal con el nombre de una ciencia natural; es decir, la única razón para adoptarla es que permite a la gente olvidar lo profunda que es la diferencia entre historia y ciencia natural, y borrar esta distinción a la manera positivista, o sea, asimilando la historia al patrón general de la ciencia.

En la medida en que Windelband trató la cuestión de cómo puede haber una ciencia de lo individual, la resolvió diciendo que el conocimiento que tiene el historiador de los acontecimientos históricos consiste en juicios de valor, o sea, fallos sobre el valor espiritual de las acciones que investiga. De tal suerte, el pensamiento del historiador es pensamiento ético, y la historia es una rama de la ética. Pero esto equivale a responder a la pregunta de cómo puede la historia ser una ciencia diciendo que no es una ciencia. En su *Introducción a la filosofía*,[12] Windelband divide la cuestión entera en dos partes: la teoría del conocimiento y la teoría de los valores, y la historia cae en la segunda parte. De esta suerte la historia acaba por salir expulsada por completo de la es-

fera del conocimiento, y se nos deja con la conclusión de que lo que hace el historiador con lo individual no es conocerlo ni pensarlo, sino intuir de alguna manera su valor, actividad afín a la del artista. Pero, una vez más, se deja sin pensar sistemáticamente la relación entre historia y arte.

II) Rickert

Estrechamente conectado con el pensamiento de Windelband, aunque mucho más sistemático, está el de Rickert, cuya primera obra sobre el tema se publicó en Friburgo, en 1896. Rickert sostiene, en efecto, que Windelband establecía realmente dos distinciones entre ciencia e historia en vez de una. La primera es la distinción entre pensamiento generalizador y pensamiento *individualizador*; la segunda es la distinción entre pensamiento valorizador y pensamiento no valorizador. Combinando estas dos distinciones obtiene cuatro tipos de ciencia: *1)* no valorizadora y generalizadora, o ciencia natural pura; *2)* no valorizadora e individualizadora, o ciencias *cuasi*históricas de la naturaleza como la geología, la biología evolucionista, etc.; *3)* valorizadora y generalizadora, o ciencias *cuasi*científicas de la historia como la sociología, la economía, la jurisprudencia teórica, etc., y *4)* valorizadora e individualizadora, o historia propiamente dicha. Más aún, advierte que no es posible defender el intento de Windelband por dividir la realidad en dos esferas mutuamente excluyentes de la naturaleza e historia. La naturaleza, tal cual existe en realidad, no consiste en leyes; consiste en hechos individuales, justamente como la historia. En consecuencia, Rickert llega a la fórmula de que la realidad en términos generales es realmente historia. La ciencia natural es una red de generalizaciones y fórmulas construida por el intelecto humano. En última instancia, es una construcción intelectual arbitraria que no corresponde a ninguna rea-

lidad. Ésta es la idea expresada en el título de su libro, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, los límites de la formación de los conceptos científicos. De esta suerte, sus cuatro especies de ciencias forman una escala que tiene por un lado el caso extremo de pensamiento arbitrario y abstracto, una simple manipulación de conceptos artificiales, y en el otro el caso extremo de conocimiento concreto y verdadero, el conocimiento de la realidad en su existencia individual.

A primera vista parece que se trata de un ataque definitivo contra el positivismo. La ciencia natural, de ser el único tipo de conocimiento verdadero, ha sido degradada a la posición de un juego arbitrario de abstracciones, construido en el aire y que llega a su perfección en la medida en que deja fuera la verdad real del hecho concreto; la historia no sólo se considera como una forma posible y legítima de conocimiento, sino como el único conocimiento genuino que existe o puede existir. Pero esta revancha no sólo no hace justicia a la ciencia natural, sino que también considera equivocadamente la historia. Rickert considera la naturaleza, a la manera positivista, como dividida en hechos separados y luego pasa a deformar la historia considerándola, de manera similar, como un conjunto de hechos individuales que difieren supuestamente de los hechos de la naturaleza sólo en que son vehículos de valor. Pero la esencia de la historia no está en su consistir en hechos individuales, por valiosos que puedan ser, sino en el proceso o desarrollo que conduce de uno a otro. Rickert no advierte que la peculiaridad del pensamiento histórico es la manera en que la mente del historiador, en cuanto mente del día de hoy, aprehende el proceso mediante el cual esa mente ha surgido a la existencia a través del desarrollo mental del pasado. Tampoco advierte que lo que da valor a los hechos pasados es el hecho de que no son meros hechos pasados, no son un pasado muerto sino un pasado vivo, una herencia de pensamientos pasados que el historiador hace suyos mediante la acción de su

conciencia histórica. El pasado dividido del presente, convertido en simple espectáculo, no puede tener valor alguno; es la historia convertida en naturaleza. De esta suerte, a la larga, el positivismo se venga de Rickert; los hechos históricos se vuelven meros acontecimientos descoyuntados, y como tales se mantienen unos frente a otros únicamente en la misma especie de relaciones externas de tiempo y espacio, contigüidad, semejanza y causación que los hechos de la naturaleza.

III) Simmel

Por el mismo periodo se llevó a cabo un tercer intento de filosofía de la historia, el de Simmel, cuyo primer ensayo[13] sobre el tema data de 1892. Simmel tenía una mente vivaz y versátil, dotada con buena medida de originalidad y penetración, pero no muy capaz de pensamiento sólido, y su obra sobre la historia está llena de buenas observaciones aunque vale poco en cuanto estudio sistemático del problema. Advirtió vívidamente que para el historiador no puede haber un conocimiento de los hechos en el sentido empírico de la palabra «conocer». El historiador no podrá jamás trabar relaciones con su objeto, precisamente porque ese objeto es el pasado y consiste en acontecimientos que han cesado de ocurrir y que ya no pueden observarse. En consecuencia, el problema de distinguir entre la historia y la ciencia no se suscita tal como lo presentaban Windelband y Rickert. Los hechos de la naturaleza y los hechos de la historia no son hechos en el mismo sentido de la palabra. Los hechos de la naturaleza son lo que el hombre de ciencia puede percibir o producir en el laboratorio bajo sus propios ojos; en cambio, los hechos de la historia no están de ninguna manera «ahí», todo lo que el historiador tiene ante sí son documentos y reliquias a partir de los cuales tiene que reconstruir los hechos de alguna manera. Más aún, ve que la his-

toria es una cuestión de espíritu, de personalidades humanas, y que la única cosa que permite al historiador reconstruirla es el hecho de que él mismo es un espíritu y una personalidad. Hasta aquí todo es excelente. Pero luego viene el problema de Simmel. El historiador, a partir de sus documentos, construye en su propia mente lo que pretende ser una imagen del pasado. Esta imagen está en su mente y en ninguna otra parte; es una construcción mental subjetiva. Pero pretende que esta construcción subjetiva posee verdad objetiva. ¿Cómo puede ser tal cosa? ¿Cómo es posible proyectar en el pasado la imagen puramente subjetiva que hay en el espíritu del historiador y describirla como algo que ocurrió realmente?

Una vez más, hay que anotar en el activo de Simmel el haber advertido este problema. Pero no puede resolverlo. Sólo puede decir que el historiador se siente convencido de la realidad objetiva de sus construcciones subjetivas, que las considera como algo real, independientemente de que esté sopesándolas en ese momento. Pero es evidente que ésta no es una solución al problema. La cuestión no es si el historiador siente o no esta convicción, sino con qué derecho la siente. ¿Es una ilusión o tiene algún fundamento firme? Simmel no puede contestar a esta pregunta. Y la razón parece ser que no se había adentrado lo suficiente en la crítica de la noción de hecho histórico. Ha visto con toda justeza que los hechos pasados, en cuanto pasados, no están presentes ante la percepción del historiador; pero por causa de no haber percibido suficientemente la naturaleza del proceso histórico no advierte que la propia mente del historiador es heredera del pasado y ha llegado a ser lo que es mediante la conversión del pasado en presente, de manera que en él el pasado vive en el presente. Piensa en el pasado como en un pasado muerto, y cuando pregunta cómo puede revivirlo el historiador en su propia mente, claro está que no puede contestar. Ha confundido el proceso histórico, en el cual el pasado vive en el presente, con un

proceso natural, en el cual el pasado muere al nacer el presente. Esta reducción del proceso histórico a un proceso natural es parte del legado del positivismo, de manera que aquí, una vez más, el fracaso de Simmel en la construcción de una filosofía de la historia se debe a su apartamiento incompleto del punto de vista positivista.

IV) Dilthey

La mejor obra sobre la cuestión escrita durante este periodo fue la del solitario y olvidado genio de Dilthey, cuyo primer y único libro sobre esta materia se publicó desde 1883 con el título de *Introducción a las ciencias del espíritu*[*] (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*). Pero hasta el año de 1910 siguió publicando ensayos sueltos, siempre interesantes e importantes, en parte sobre la historia del pensamiento, muy señaladamente una serie de estudios muy capaces sobre la formación del espíritu moderno a partir del Renacimiento y la Reforma, y en parte sobre la teoría de la historia. Su intención era escribir una gran *Crítica de la razón histórica*, de acuerdo con el modelo de las críticas de Kant, pero nunca llevó a cabo esta intención.

En la *Introducción a las ciencias del espíritu* adoptó, 11 años antes que Windelband, la posición de que la historia maneja individuales concretos y las ciencias naturales generalizaciones abstractas. Pero esto no lo condujo a una filosofía de la historia satisfactoria, porque los individuales en que pensaba los concebía como hechos pasados aislados y no se integraban en un genuino proceso de desarrollo histórico. Ya hemos visto (tercera parte, § 9) que esta manera de concebir la historia fue la debilidad característica del pensar histórico durante ese periodo, y también que la misma concepción, en Windelband y Rickert, bloqueó el camino

hacia una verdadera comprensión del problema filosófico de la historia.

Pero Dilthey no estaba satisfecho con esta concepción. En ensayos posteriores[14] suscita la cuestión de cómo lleva a cabo realmente el historiador el trabajo de llegar a conocer el pasado si comienza, como lo hace, a partir de documentos y datos que por sí mismos no lo revelan. Estos datos, replica Dilthey, sólo le ofrecen la ocasión de vivir en su propia mente la actividad espiritual que originalmente los produjo. Es en virtud de su propia vida espiritual, y en proporción a la riqueza intrínseca de esa vida, como puede infundir vida en los materiales muertos con que se ve confrontado. De esta suerte, el verdadero conocimiento histórico es una experiencia interna (*Erlebnis*) de su propio objeto, mientras que el conocimiento científico es el intento por comprender (*begreifen*) fenómenos que se le presentan como espectáculos externos. Esta concepción del historiador como viviendo en su objeto, o más bien, de hacer que el objeto viva en él, es un gran adelanto sobre cualquier cosa lograda por cualquiera de los contemporáneos alemanes de Dilthey. Pero todavía queda un problema, porque para Dilthey la vida significa experiencia inmediata, en cuanto distinta de la reflexión o el conocimiento; y no basta al historiador *ser* Julio César o Napoleón, puesto que eso no constituye un conocimiento de Julio César o Napoleón más de lo que el hecho obvio de *ser* él mismo constituye un conocimiento de su propia persona.

Dilthey trata de resolver este problema recurriendo a la psicología. Simplemente por el hecho de existir, soy yo mismo; pero sólo mediante el análisis psicológico llego a conocerme a mí mismo, es decir, a comprender la estructura de mi propia personalidad. De modo semejante, el historiador que vive el pasado en su propia mente, si ha de ser historiador, tiene que comprender el pasado que está viviendo. Con sólo vivirlo desarrolla y ensancha su propia personalidad, incorporando en su experiencia la expe-

riencia de otros en el pasado, pero todo lo que quede así incorporado se convierte en parte de la estructura de su personalidad, y todavía se mantiene la regla de que sólo puede comprenderse esta estructura en términos de psicología. Lo que esto significa en la práctica puede verse en una de las últimas obras de Dilthey, donde se ocupa de la historia de la filosofía de acuerdo con su propia fórmula, reduciéndola a un estudio de la psicología de los filósofos, partiendo del principio de que hay ciertos tipos fundamentales de estructura mental, y que cada tipo tiene ante el mundo cierta actitud y concepción necesarias.[15] Las diferencias entre filosofías diferentes quedan reducidas así a meras resultantes de diferencias en estructura o disposición psicológica. Pero esta manera de tratar el tema le quita sentido. La única cuestión que importa acerca de una filosofía es si dice verdad o no. Si un filósofo cualquiera piensa como lo hace porque, siendo la clase de hombre que es, no puede menos de pensar así, esta cuestión no se suscita. La filosofía, manejada desde este punto de vista psicológico, deja de ser filosofía.

Esto demuestra que algo anda mal en el razonamiento de Dilthey y no es difícil ver qué es. La psicología no es historia sino ciencia, una ciencia construida de acuerdo con principios naturalistas. Decir que la historia sólo se vuelve inteligible cuando se la concibe en términos de psicología, equivale a decir que el conocimiento histórico es imposible y que el único tipo de conocimiento es el conocimiento científico. La historia por sí sola es mera vida, experiencia inmediata y, por tanto, el historiador en cuanto tal no pasa de experimentar una vida que sólo el psicólogo en cuanto tal puede comprender. Dilthey se ha tropezado con la cuestión que Windelband y los demás no tuvieron la penetración de reconocer, la cuestión de cómo puede haber un conocimiento de lo individual en cuanto distinto de una experiencia inmediata. Dilthey resuelve la cuestión admitiendo que no puede haber tal conocimiento, y recayendo en la posición positi-

vista de que la única manera como se puede conocer lo universal (el objeto propio del conocimiento) es por medio de la ciencia natural o una ciencia construida sobre principios naturalistas. De esta suerte también él, como el resto de su generación, acaba por rendirse al positivismo.

El punto en que su razonamiento se extravía no es menos fácil de identificar. Dilthey, como ya he explicado, alegaba que ser yo mismo es una cosa, a saber: experiencia inmediata, y comprenderme a mí mismo es otra, a saber: ciencia psicológica. Supone que el autoconocimiento de la mente es idéntico con la psicología. Pero según él mismo, la historia tiene derecho a ese mismo título. Ahora puedo estar experimentando un sentimiento inmediato de inconformidad y puedo preguntarme por qué tengo esta sensación. Puedo responder a esa pregunta pensando que esta mañana recibí una carta donde se criticaba mi conducta de una manera que me parece válida e incontestable. En este caso no estoy haciendo generalizaciones psicológicas; estoy reconociendo en detalle un cierto acontecimiento o serie de acontecimientos individuales, que están ya presentes ante mi conciencia como una sensación de incomodidad o insatisfacción conmigo mismo. Comprender esa sensación es reconocerla como el resultado de cierto proceso histórico. En este caso la autocomprensión de mi mente no es sino conocimiento histórico. Demos un paso más. Cuando en mi papel de historiador revivo en propio espíritu cierta experiencia de Julio César, no estoy siendo simplemente Julio César; por el contrario, soy yo mismo y sé que soy yo mismo; la manera como incorporo la experiencia de Julio César en mi propia personalidad no es confundiéndome con él, sino distinguiéndome de él y al mismo tiempo haciendo mía su experiencia. El pasado viviente de la historia vive en el presente; pero vive no en la experiencia inmediata del presente, sino sólo en el autoconocimiento del presente. Esto es lo que Dilthey ha pasado por alto; piensa que el pasado vive en la experiencia inmediata

que el presente tiene de sí mismo; pero esa experiencia inmediata no es pensamiento histórico.

De hecho, Dilthey y Simmel han escogido cuernos opuestos del mismo falso dilema. Cada uno de ellos comprende que el pasado histórico, es decir, la experiencia y el pensamiento de los agentes cuyos actos estudia el historiador, tienen que convertirse en parte de la propia experiencia personal del historiador. Entonces cada uno de ellos alega que esta experiencia, por ser suya propia, es meramente privada y personal, una experiencia inmediata dentro de su propia mente y nada objetiva. Cada uno de ellos comprende que tiene que ser algo objetivo si ha de ser objeto de conocimiento histórico. Pero ¿cómo puede ser objetiva si es puramente subjetiva? ¿Cómo puede ser algo cognoscible si es simplemente un estado de su propia mente? Dice Simmel que esto es posible proyectándola en el pasado, con el resultado de que la historia se convierte en pura proyección ilusoria de nuestros propios estados interiores sobre la pantalla en blanco del pasado incognoscible. Por su parte, dice Dilthey que es posible convirtiendo la experiencia en objeto del análisis psicológico, con el resultado de que la historia desaparece del todo y es remplazada por la psicología. La respuesta a ambas doctrinas es que, puesto que el pasado no es un pasado muerto sino que sigue viviendo en el presente, el conocimiento del historiador no se ve absolutamente expuesto al dilema. No se trata de que sea conocimiento del pasado y, en consecuencia, no conocimiento del presente, ni de que sea conocimiento del presente y en consecuencia no conocimiento del pasado; sino que es conocimiento del pasado en el presente, el autoconocimiento de la propia mente del historiador como la reactualización y revivificación presente de experiencias pasadas.

Estos cuatro hombres iniciaron en Alemania un vigoroso movimiento en favor del estudio de la filosofía de la historia. Wilhelm Bauer, en su *Introducción al estudio de la historia*[16] llegó a

decir que en su tiempo se cultivaba con mayor asiduidad la filosofía de la historia que la historia misma. Pero, aunque las prensas han derramado libros y panfletos sobre el tema, las ideas verdaderamente nuevas han sido raras. El problema general que legaron a la posteridad los autores que he analizado puede exponerse diciendo que es la distinción entre la historia y la ciencia natural, o el proceso histórico y el proceso natural. Parte del principio positivista de que las ciencias naturales son la única forma verdadera de conocimiento, lo cual implica que todos los procesos son procesos naturales; el problema es cómo alejarse de ese principio. Según hemos visto, el principio ha sido negado una y otra vez, pero aquellos que lo negaron no se libraron por completo de su influencia. Por muy vigorosamente que hayan insistido en que la historia es un desarrollo, y un desarrollo espiritual, no han logrado agotar las implicaciones de estas frases y, en última instancia, han recaído en la posición de pensar la historia como si fuera naturaleza. La peculiaridad de un proceso histórico o espiritual es que, puesto que la mente es lo que se conoce a sí mismo, el proceso histórico que es la vida de la mente es un proceso autocognoscente, un proceso que se comprende a sí mismo, se critica a sí mismo, se evalúa a sí mismo, etc. La escuela alemana de la *Geschichtsphilosophie* nunca ha captado esta peculiaridad. Siempre ha considerado la historia como un objeto que se enfrenta al historiador de la misma manera que la naturaleza al hombre de ciencia. La tarea de comprenderla, evaluarla o criticarla no la hace por sí misma y para sí misma, sino que se la hace el historiador que está fuera de ella. El resultado de esto es que la espiritualidad o subjetividad que pertenece propiamente a la vida histórica de la mente misma le es arrebatada para darla al historiador. Esto convierte al proceso histórico en un proceso natural, en un proceso inteligible para un espectador inteligente pero no para sí mismo. La vida de la mente así concebida sigue siendo vida pero deja de ser vida mental para convertirse en vida pura-

mente fisiológica o, en el mejor de los casos, en vida de instinto irracional, en vida, que, por muy enfáticamente que se la califique de vida espiritual, se la concibe como vida natural. El movimiento alemán de que hablo no logra, pues, escapar al naturalismo, es decir, de la conversión de la mente en naturaleza.

v) Meyer

A fines del siglo XIX puede verse la forma extrema de este naturalismo en los historiadores positivistas como K. Lamprecht, P. Barth, E. Bernheim (autor de un conocido manual de método histórico),[17] K. Breysig y otros autores, que han concebido la verdadera o más alta tarea de la historia como el descubrimiento de leyes causales que conectan ciertos tipos constantes de fenómenos históricos. Todas las perversiones de la historia hechas de acuerdo con estos lineamientos comparten una característica común, a saber: una distinción entre dos especies de historia: historia empírica, que ejecuta simplemente la humilde tarea de comprobar los hechos, e historia filosófica o científica, que tiene encomendada la tarea más noble de descubrir las leyes que conectan los hechos. Donde quiera que se descubra esta distinción, se habrá delatado la pezuña hendida del naturalismo. No hay tal cosa como historia empírica, porque los hechos no están empíricamente presentes ante la mente del historiador. Son acontecimientos pasados que han de aprehenderse no empíricamente, sino mediante un proceso de inferencia según principios racionales a partir de datos dados o, mejor dicho, descubiertos a la luz de estos principios; y no hay tal cosa como la supuesta etapa ulterior de historia científica o filosófica que descubre las causas o leyes de los hechos o que en general los explica, porque un hecho histórico, una vez comprobado en verdad, una vez captado por la reactualización que hace el historiador en su propia mente

del pensamiento del agente, está ya explicado. Para el historiador no hay diferencia entre descubrir lo que ha acontecido y descubrir por qué ha acontecido.

Los mejores historiadores de todas partes tienen conciencia de esto en sus trabajos; y en Alemania, muchos de ellos, en parte gracias a su experiencia en la investigación, y en parte gracias a la influencia de los filósofos ya discutidos, han llegado a comprenderlo en grado suficiente para resistir las pretensiones del positivismo, al menos en sus formas más extremas. Pero su comprensión de ello, hasta nuestros días, ha sido parcial en el mejor de los casos y, en consecuencia, aun los más vigorosos opositores del positivismo han estado muy influidos de él y han adoptado una posición algo confusa respecto a cuestiones de teoría y método.

Un buen ejemplo de esto lo tenemos en Eduard Meyer, uno de los más distinguidos entre los historiadores alemanes recientes, cuyo ensayo sobre *La teoría y metodología de la historia* (*Zur Theorie und Methodik der Geschichte*), publicado en Halle en 1902 y más tarde reeditado con revisiones,[18] muestra cómo pensaba un historiador de primera línea acerca de los principios de su propio oficio, en los comienzos del presente siglo. En él, como en Bury, aunque pensado con mayor claridad, hallamos un intento por librar a la historia de los errores y las falacias debidos a la influencia de la ciencia natural, una actitud positivista ante su trabajo que a la larga no logra elevarse decisivamente por encima de la atmósfera del positivismo.

Meyer empieza con una crítica detallada y penetrante de la tendencia positivista que prevalecía en la década 1890-1900 y a la cual acabo de referirme. Si se supone que la tarea de la historia consiste en comprobar leyes generales que gobiernan el curso de los acontecimientos históricos, está expurgada de tres factores que tienen en realidad gran importancia: casualidad o accidente, libre albedrío y las ideas o las exigencias y concepciones de los hombres. Lo históricamente significativo se identifica con lo tí-

pico o recurrente. De esta suerte, la historia se convierte en la historia de grupos o sociedades, y el individuo desaparece de ella excepto bajo el disfraz de mero ejemplo de leyes generales. La tarea de la historia, así concebida, es establecer ciertos tipos sociales y psicológicos de vida, que siguen uno a otro en un orden determinado. Meyer cita a Lamprecht[19] como el principal exponente de esta idea. Lamprecht distinguía[20] seis fases de este tipo en la vida de la nación alemana, y generalizaba este resultado por su aplicación a toda historia nacional. Pero, dice Meyer, con este método se destruyen las figuras vivas de la historia para que tomen su lugar vagas generalidades y fantasmas irreales. El resultado es un reino de etiquetas sin sentido alguno. Contra todo esto Meyer alega que el objeto propio del pensamiento histórico es el hecho histórico en su individualidad, y que el azar y el libre albedrío son causas determinantes que no pueden desterrarse de la historia sin destruir su esencia misma. Al historiador en cuanto tal no sólo no le interesan las llamadas leyes de esta seudociencia, sino que no hay leyes históricas. Breysig[21] ha intentado fijar 24 de ellas, cada una de las cuales es tan falsa o tan vaga que la historia no puede hallar valor en ellas. Pueden servir como pista para investigar hechos históricos, pero carecen de toda necesidad. El fracaso del historiador por establecerlas no resulta de la pobreza de sus materiales o de la debilidad de su intelecto, sino de la naturaleza propia del conocimiento histórico, cuya preocupación es el descubrimiento y la exposición de acontecimientos en su individualidad.

Cuando Meyer deja la polémica y pasa a exponer los principios positivos del pensar histórico, empieza por establecer el primer principio de que su objeto son los acontecimientos pasados, o más bien los cambios en cuanto tales. Por tanto, teóricamente, se ocupa con cualquier cambio, pero por costumbre se ocupa solamente con aquellos que afecten a los asuntos humanos. Sin embargo, Meyer no explica ni defiende esta limitación, que es de

importancia decisiva, y la ausencia de toda explicación es una seria falla en su teoría. Esta limitación se explica porque el historiador no se ocupa con acontecimientos en cuanto tales, sino con acciones, es decir, acontecimientos producidos por la voluntad y que expresan el pensamiento de un agente libre e inteligente, pensamiento que el historiador descubre repensándolo en su propia mente; pero esto no lo advierte Meyer, y lo más que se acerca a una posible respuesta a la pregunta «¿qué es un hecho histórico?» es cuando afirma que «un hecho histórico es un acontecimiento pasado».

La primera consecuencia de esta falla es embarullar la distinción entre la multiplicidad infinita de acontecimientos que han ocurrido realmente, y el número mucho menor de acontecimientos que el historiador puede o se afana por investigar. Meyer basa esta distinción en el hecho de que el historiador sólo puede conocer aquellos acontecimientos de los cuales tiene testimonios; pero aun en ese caso el número de acontecimientos cognoscibles excede con mucho el número de los que son históricamente interesantes. Muchos acontecimientos son cognoscibles y conocidos, pero ningún historiador los considera acontecimientos históricos. ¿Qué constituye, pues, la historicidad de un acontecimiento? Para Meyer son históricos aquellos acontecimientos que han sido eficaces (*wirksam*), es decir, que han producido consecuencias. Por ejemplo, la filosofía de Spinoza estuvo largo tiempo sin ejercer influencia alguna, pero más tarde la gente empezó a interesarse en ella y a caer bajo su influencia. Por lo tanto, de ser un hecho no histórico se convirtió en un hecho histórico: es no histórico para el historiador del siglo XVII, pero se vuelve histórico para el historiador del siglo XVIII. Ésta es sin lugar a dudas una distinción arbitraria y perversa. Para el historiador del siglo XVII Spinoza es un fenómeno sumamente interesante aunque fuese o no leído y aceptado como guía de pensadores, porque la formación de su filosofía fue en sí misma una notable conquista

del espíritu del siglo XVII. Lo que hace de esa filosofía un objeto para nuestro estudio histórico no es el hecho de que Novalis o Hegel la estudiaran, sino el hecho de que *nosotros* podemos estudiarla, reconstruirla en nuestro propio espíritu y, de esta suerte, apreciar su valor filosófico.

La falsa posición de Meyer se debe a una reliquia en su pensamiento del espíritu positivista contra el cual protestaba. Considera que un mero acontecimiento pasado, visto aisladamente, no puede ser objeto de conocimiento histórico, pero piensa que puede llegar a serlo en virtud de sus conexiones con otros acontecimientos, y estas conexiones las concibe a la manera positivista como conexiones causales externas. Sin embargo, con esto volvemos al punto de partida. Si la importancia histórica de un acontecimiento se define por su eficacia en la producción de acontecimientos ulteriores, ¿qué es lo que constituye la importancia histórica de esos otros? Porque Meyer no se atrevería a sostener que un acontecimiento adquiere importancia histórica por producir consecuencias que carecen por su parte de importancia histórica. Sin embargo, si la importancia histórica de Spinoza consiste en su influencia sobre los románticos alemanes, ¿en qué consiste la importancia histórica de los románticos alemanes? Si seguimos por aquí llegaremos finalmente hasta nuestros días, y concluiremos que la importancia histórica de Spinoza es su importancia para nosotros aquí y ahora. Más allá no podemos ir; porque, como observa Meyer, es imposible juzgar de la importancia histórica de nada que haya en el presente, puesto que todavía no podemos decir qué va a ser de él.

Esta reflexión priva de su valor a buena parte de la teoría positiva de Meyer acerca del método histórico. La concepción entera del pasado histórico como consistente en acontecimientos encadenados en series causales es fundamental para esa teoría. De ella depende la concepción que tiene Meyer de la investigación histórica como la búsqueda de causas; de la necesidad histórica, co-

mo la determinación de un acontecimiento mediante tales causas; de la contingencia histórica o azar, como la intersección de dos o más series causales; de la importancia histórica, como la productividad de efectos ulteriores en series, y así sucesivamente. Todas estas concepciones están teñidas de positivismo y son, en consecuencia, falaces.

El aspecto valioso de esta teoría consiste en su doctrina del interés histórico, único punto donde revela una verdadera comprensión de una verdad de principio. Habiendo caído en la cuenta de que, aun cuando nos reducimos a acontecimientos importantes en el sentido arriba definido, nos vemos todavía confrontados por un número embarazosamente grande de ellos, procede Meyer a reducir este número recurriendo a un nuevo principio de selección basado en el interés del historiador y en el de la vida presente que el historiador representa. Es el historiador, en cuanto agente vivo, quien saca de sí los problemas cuya solución desea encontrar, y de esta suerte construye los indicios con que aborda sus materiales. Este elemento subjetivo es un factor esencial en todo conocimiento histórico. Sin embargo, aun aquí no percibe Meyer la enorme importancia de su propia doctrina. Se preocupa todavía por el hecho de que, por mucha información que tengamos relativa a un periodo dado, todavía podríamos obtener más, y este más podría modificar los resultados ya considerados como seguros, y entonces afirma que todo conocimiento histórico es incierto. Pero no alcanza a percibir que el problema del historiador es un problema presente, no futuro; que es interpretar los materiales que tiene a la mano, no anticipar futuros descubrimientos. Para citar otra vez a Oakeshott, la palabra «verdad» carece de significado para el historiador a menos que signifique «lo que los testimonios nos obligan a creer».

El gran mérito de Meyer reside en su eficaz crítica de la seudohistoria sociológica, abiertamente positivista, que estaba de moda en su tiempo. También, en detalles, su ensayo revela cons-

tantemente un sentido vigoroso de la realidad histórica. Pero donde se derrumba su teoría es cuando no logra llevar su ataque contra el positivismo hasta su conclusión lógica. Se contenta con allanarse a un realismo ingenuo que trata los hechos históricos como una cosa, y el conocimiento que el historiador tiene de ellos como otra. De esta suerte, concibe la historia, en última instancia, como mero espectáculo visto desde afuera, no como un proceso en el cual está integrado el historiador mismo como parte de él y como su autoconciencia. Toda intimidad en la relación entre el historiador y su materia desaparece, la concepción de la importancia histórica se vuelve ininteligible, y, en consecuencia, los principios de Meyer acerca del método histórico, dependiendo como lo hacen de la selección de lo importante, se desvanecen en el aire.

VI) Spengler

En agudo contraste con la obra de Meyer, y con la obra de los mejores historiadores alemanes del siglo XX, se halla la recaída de Oswald Spengler en el naturalismo positivista. Su obra, *Der Untergang des Abendlandes*,[22] ha conocido tal boga en Inglaterra y Estados Unidos, así como en Alemania, que acaso valga la pena indicar aquí otra vez mis razones para considerarla como radicalmente falsa.

Según Spengler, la historia es una sucesión de unidades autónomas individuales que denomina culturas. Cada cultura tiene un carácter propio; cada una de ellas existe a fin de expresar este carácter en cada detalle de su vida y desarrollo. Pero cada una de ellas se asemeja a las otras en que tiene un ciclo vital idéntico al de un organismo. Empieza con la barbarie de una sociedad primitiva; procede a desarrollar una organización política, artes y ciencias, etc., al principio de una manera rígida y arcaica, que

después florece en su periodo clásico y luego se congela en decadencia y finalmente se hunde en un nuevo tipo de barbarie donde todo se comercializa y vulgariza, y ahí acaba su vida. Nada nuevo emerge de esta condición decadente; esa cultura está muerta y su poder creador se ha gastado. Más aún, no sólo es fijo el ciclo de fases, sino el tiempo que tarda; de manera que si hoy, por ejemplo, podemos percibir el punto en que nos hallamos en el ciclo de nuestra propia cultura, podemos predecir con exactitud cuáles serán las futuras fases.

Esta concepción es abiertamente positivista. Porque se sustituye la historia con una morfología de la historia, con una ciencia naturalista cuyo valor consiste en el análisis externo, en el establecimiento de leyes generales y (señal definitiva de pensamiento no histórico) en la pretensión de predecir el futuro de acuerdo con principios científicos. Los hechos se conciben positivistamente como aislados unos de otros en vez de crecer orgánicamente los unos de los otros; pero ahora los hechos son enormes mazacotes de hechos, hechos más grandes y mejores, cada uno con una estructura interna fija, pero cada uno relacionado con los demás de manera no histórica. Sus únicas interrelaciones son: *a)* temporales y espaciales, *b)* morfológicas, es decir, relaciones que consisten en similitudes de estructura. Esta posición antihistórica y puramente naturalista ante la historia, infecta incluso la concepción spengleriana de los detalles internos de cada cultura tomada por sí sola, porque la sucesión de fases dentro de una cultura, tal como él la concibe, no es más histórica que la sucesión de las diversas fases en la vida de un insecto como huevecillo, larva, crisálida y animal. Así, se niega a cada paso con artificiosas razones la idea del proceso histórico como un proceso mental, donde el pasado se conserva en el presente. Cada fase de una cultura se transforma automáticamente en la siguiente cuando le llega la madurez, independientemente de lo que puedan hacer las personas individuales que en ella viven. Más aún, la ca-

racterística única que distingue cualquier cultura de otra, y que permea todos sus detalles (lo helénico de la cultura helénica, la europeidad occidental de la cultura europea occidental, etc.), se concibe no como un ideal de vida llevado a cabo y conseguido por los hombres de esa cultura mediante un esfuerzo espiritual, consciente o inconsciente. Se considera que esta característica les pertenece como posesión natural, de la misma manera como el pigmento pertenece a los negros y los ojos azules a los escandinavos. Así, pues, el fundamento entero de la teoría descansa sobre un deliberado y acucioso esfuerzo por eliminar de la historia todo lo que la hace histórica, y poner, en cada punto, una concepción naturalista de principio en lugar de la histórica correspondiente.

El libro de Spengler está cargado de una gran masa de erudición histórica, pero incluso esta masa está deformada y pervertida para que encaje en su tesis. Para tomar un ejemplo entre otros muchos, sostiene que, como parte de su carácter fundamental, la cultura clásica o grecorromana carecía de todo sentido del tiempo y que, por tanto (a diferencia de los egipcios, que tenían un agudo sentido del tiempo), no construyó tumbas para sus muertos. Spengler parece haber olvidado que en Roma se celebraban conciertos semanales de orquesta en el mausoleo de Augusto; que la tumba de Adriano fue por siglos la fortaleza de los papas, y que por kilómetros y kilómetros, fuera de la ciudad, las antiguas carreteras están bordeadas por la mayor colección de tumbas del mundo entero. Ni aun los pensadores positivistas del siglo XIX, en sus extraviados intentos por reducir la historia a ciencia, fueron más allá en la audaz e inescrupulosa falsificación de los hechos.

Hay similitudes obvias entre Spengler y Toynbee. La diferencia principal es que en Spengler el aislamiento de las diversas culturas es tan completo como el de las mónadas leibnizianas. Las relaciones entre ellas de tiempo, lugar y similitud sólo son per-

ceptibles desde el punto de vista apartado del historiador. Para Toynbee estas relaciones, aunque externas, forman parte de la experiencia de las civilizaciones mismas. Es esencial para la posición de Toynbee que algunas sociedades se afilien a otras, porque así se salvaguarda la continuidad de la historia, aunque sólo en una forma que le roba su significado pleno. En la posición de Spengler ninguna afiliación es posible. No hay relación positiva de ninguna especie entre una cultura y otra. Y así, el triunfo del naturalismo, que en Toynbee sólo afecta principios generales, en Spengler penetra todos los detalles.

§ 3. Francia

1) El espiritualismo de Ravaisson

Es justo que Francia, cuna del positivismo, sea también el país donde se le ha criticado con mayor tenacidad y brillantez. Y el ataque al positivismo —al cual ha dedicado el pensamiento francés sus mejores energías a fines del siglo XIX y principios del XX —, como tantos otros movimientos revolucionarios y críticos del mismo país, no ha sido más que otra prueba de la indomable congruencia del espíritu francés. La Ilustración, que en el siglo XVIII atacó la fortaleza de la religión establecida, fue en esencia una reafirmación de la razón y la libertad humanas en contra del dogma y la superstición. El positivismo hizo de las ciencias naturales un nuevo sistema de dogma y superstición, y el nuevo despertar de la filosofía francesa, para atacar el nuevo fuerte, podría haber reinscrito en sus pendones el viejo lema *Écrasez l'infâme*.

Este nuevo movimiento del pensamiento francés, a diferencia del alemán, no estaba consciente y explícitamente orientado ha-

cia la historia. Pero una inspección cuidadosa de sus principales características muestra que la idea de la historia fue una de sus concepciones claves. Si identificamos la idea de la historia con la idea de vida o proceso espiritual, se nos hace visible la proximidad de la conexión, porque es evidente que la idea de proceso espiritual es la idea guía de la filosofía francesa moderna. Aunque parezca paradójico, hay una manera en que este movimiento del pensamiento francés capta mejor el problema de la historia que el movimiento paralelo en Alemania. Porque el movimiento alemán, por mucho que hable de historia, piensa siempre en ella en términos de epistemología. Su verdadero interés son los procesos mentales subjetivos del historiador, y, con su prejuicio general contra la metafísica (prejuicio en parte neokantiano y en parte positivista), evade la tarea de investigar la naturaleza objetiva del proceso histórico mismo, con el resultado de que, como hemos visto, concibe ese proceso como mero espectáculo para la mente del historiador y lo transforma de esta suerte en un proceso natural. Pero el espíritu francés, de tradición resueltamente metafísica, se concentra en la captación del proceso espiritual mismo, con el resultado de que ha llegado muy cerca de resolver el problema de la filosofía de la historia sin haber mencionado jamás la palabra historia.

Todo lo que haré será elegir algunos puntos de este movimiento tan singularmente rico y variado, y demostrar cómo se relacionan con nuestra cuestión principal. Dos temas reaparecen constantemente a través de toda su textura: uno negativo, la crítica de la ciencia natural, y el otro positivo, una exposición de la concepción de la vida o proceso espiritual. Éstos son los aspectos negativo y positivo de una sola idea. La ciencia natural, elevada por el positivismo al rango de metafísica, concibe la realidad como un sistema de procesos gobernados en todas partes por la ley de la causalidad. Todo es lo que es porque lo determina otra cosa. La vida espiritual es un mundo cuya realidad es su libertad o

espontaneidad. No se trata de un mundo caótico o sin leyes, sino de un mundo cuyas leyes las hace libremente el mismo espíritu que las obedece libremente. Si tal mundo existe, la metafísica del positivismo tiene que ser falaz. En consecuencia, hay que demostrar que esta metafísica es falsa; hay que atacarla en su propio terreno y refutarla ahí. En otras palabras, hay que demostrar que, por muy justificados que puedan estar en su propia esfera los métodos de la ciencia natural, esta esfera es algo que no abarca la realidad como totalidad. Es una realidad limitada y dependiente, que depende para su existencia misma de la libertad o espontaneidad que el positivismo niega.

Ravaisson,[23] en la década 1860-1870, dio el primer paso hacia este argumento al alegar que la concepción de la realidad como mecánica o gobernada por causas eficientes no puede sostenerse como doctrina metafísica porque no puede dar cuenta del todo dentro del cual operan estas causas. A fin de que este todo exista y se mantenga a sí mismo tiene que haber en él no sólo un principio de causa eficiente, que encadene una parte con otra, sino también un principio de teleología o causa final, que organice las partes en un todo. Ésta es la concepción de Leibniz de una síntesis de causas eficientes y finales, junto con la doctrina ulterior, también derivada de Leibniz, de que nuestro conocimiento del principio teleológico se deriva de nuestra conciencia de él como el principio funcional de nuestra propia mente. Nuestro conocimiento de nosotros mismos en cuanto espíritu, en cuanto vida autocreadora y autoorganizadora, nos permite así percibir una vida similar en la naturaleza. Y (aunque el positivismo no logra advertir esto) sólo porque la naturaleza es un organismo que vive teleológicamente hay relaciones causales entre sus partes. Aquí vemos un intento por establecer la realidad del espíritu mediante la resolución de la realidad misma de la naturaleza en espíritu; pero ya sabemos, por nuestro análisis del pensamiento alemán posterior, que tal solución no sólo no hace jus-

ticia a la ciencia natural al negar que haya nada genuinamente natural, sino que pone en peligro la concepción del espíritu identificándolo con algo que ha de encontrarse en la naturaleza. El peligro es que un tercer término, ni pura naturaleza ni genuino espíritu, tiende a sustituir a estos dos. Este tercer término es la vida, concebida no como vida espiritual o como el proceso de la mente, sino como vida biológica o fisiológica, concepción fundamental en la obra de Bergson.

II) El idealismo de Lachelier

A fin de escapar a este peligro fue necesario insistir en que la vida del espíritu no es mera vida sino racionalidad, es decir, la actividad de pensar. El hombre que cayó en la cuenta de esto fue Lachelier, uno de los más grandes filósofos franceses modernos. Durante su larga vida como profesor, con quien en ese carácter el pensamiento francés tiene una deuda incalculable, Lachelier publicó poco, pero lo que publicó es un modelo de profundo pensamiento y expresión clara. Su breve ensayo sobre *Psicología y metafísica*[24] es una exposición magistral de la tesis de que la psicología, en cuanto ciencia naturalista, no puede captar la mente como es en realidad; sólo puede estudiar los datos inmediatos de la conciencia, nuestras sensaciones y sentimientos: pero la esencia de la mente es que conoce, es decir, que tiene como objeto no simples estados de ella misma, sino un mundo real. Lo que la capacita para conocer es el hecho de que piensa; y la actividad del pensamiento es un proceso libre y autocreador, que no depende más que de sí mismo para existir. Si preguntamos entonces por qué existe el pensamiento, la única respuesta posible es que la existencia misma, sea lo que fuere además de eso, es la actividad de pensar. El centro del argumento de Lachelier es aquí la idea de que el conocimiento mismo es una función de libertad; el co-

nocimiento sólo es posible gracias a que la actividad del espíritu es absolutamente espontánea. De ahí que la ciencia natural, en vez de poner en duda la realidad del espíritu al no descubrirlo en la naturaleza, o de vindicarlo descubriéndolo ahí (lo cual nunca puede hacer), lo vindica de manera bien diferente, al ser en sí misma un producto de la actividad espiritual del hombre de ciencia. Esta clara concepción de la vida del espíritu como una vida que es al mismo tiempo libertad y conocimiento y también conocimiento de su propia libertad, como una vida que ningún pensamiento científico puede percibir o analizar en términos psicológicos, es justamente lo que notamos ausente en la escuela alemana. Todavía no es una teoría de la historia, pero es la base de tal teoría.

Si otros pensadores franceses hubieran captado la concepción de Lachelier no hubiesen necesitado proseguir las críticas a la ciencia natural que ocuparon tanto lugar en la filosofía francesa de fines del siglo XIX y principios del XX. De hecho, el argumento de Lachelier había destruido los fundamentos de la estructura cuyas edificaciones superiores atacaban ellos, es decir, no la ciencia misma, sino la filosofía que trataba de demostrar que la ciencia era la única forma posible de conocimiento y que, por tanto, por implicación reducía la mente a la naturaleza. No necesito, pues, describir la obra de Boutroux y su escuela, quienes intentaron vindicar la realidad de la vida espiritual poniendo en duda la solidez del conocimiento científico. Pero a fin de mostrar lo que sucedió con estas críticas cuando se lanzaron a fondo y se erigieron en una filosofía constructiva, tengo que decir algo de la obra de Bergson.

III) El evolucionismo de Bergson

El carácter esencialmente constructivo del espíritu de Bergson se revela en el hecho de que su primer libro destaca el lado positivo del tema que he descrito como característico del pensamiento francés moderno. El *Essai sur les Données immédiates de la Conscience* (traducido al inglés en 1913 bajo el título de *Time and Free Will*) es una exposición de las características de nuestra propia vida mental tal como se presentan en la experiencia. Esta vida es una sucesión de estados mentales, pero es una sucesión en un sentido muy especial de la palabra. Un estado no sigue a otro, porque no deja uno de existir cuando el otro empieza, lo que sucede es que se interpenetran uno a otro: el pasado sigue viviendo en el presente, fundido con él, y presente en el sentido de que le confiere una cualidad peculiar que se deriva del hecho de la fusión. Por ejemplo, al escuchar una tonada no experimentamos las notas por separado. La manera cómo escuchamos cada nota, el estado de la mente que es el escuchar esa nota, se afecta por la manera como escuchamos la anterior y, a decir verdad, todas las anteriores. La experiencia total de oír la tonada es, así, una serie progresiva e irreversible de experiencias que se telescopian una en otra; por consiguiente, no son muchas experiencias, sino una experiencia organizada de manera peculiar.

La manera en que está organizada es tiempo, y esto es, de hecho, lo que el tiempo es: una multiplicidad de partes que, a diferencia de las del espacio, se interpenetran, incluyendo el pasado en el presente. Esta organización temporal es peculiar de la conciencia, y es el fundamento de la libertad, porque, a causa de que el presente contiene el pasado en sí, el presente no está determinado por el pasado como algo externo a él, como por una causa de la cual es el efecto, sino que el presente es una actividad libre y viva que abraza y sustenta su propio pasado por su propio acto.

Hasta aquí, el análisis que hace Bergson de la conciencia ofrece una valiosa contribución a la teoría de la historia, aunque no

lo utiliza de esa manera. Ya hemos visto que uno de los elementos de tal teoría debe ser la concepción de la vida mental como un proceso en que el pasado no es un mero espectáculo para el presente, sino que realmente vive en el presente. Pero el proceso que describe Bergson, aunque es un proceso mental, no es un proceso racional. No es una sucesión de pensamientos, es una mera sucesión de sentimientos y sensaciones inmediatos. Estos sentimientos y sensaciones no son conocimiento; tenemos conciencia de ellos de manera puramente subjetiva, no objetiva; al experimentarlos no estamos conociendo nada independiente de la experiencia. Para obtener conocimiento tenemos que mirar fuera de nosotros; y cuando lo hacemos nos encontramos mirando un mundo de cosas separadas unas de otras en el espacio, que no se interpretan ni siquiera en el aspecto tiempo, porque el tiempo dentro del cual cambian es diferente del tiempo interpenetrante de la conciencia interior; es el tiempo-reloj del mundo externo, un tiempo especializado donde tiempos diferentes se excluyen uno a otro justamente como partes del espacio. De esta suerte, la ciencia, que es nuestro conocimiento de este mundo exterior, la obra del intelecto, nos proporciona un contraste total con nuestra experiencia interna, o sea, que el intelecto es una facultad que corta las cosas en parcelas separadas y autónomas. ¿Por qué habíamos de tener una facultad que hace cosa tan extraña? La respuesta que da Bergson es que la necesitamos para el propósito de actuar. En consecuencia, la ciencia natural no es una manera de conocer el mundo real; su valor no reside en su verdad, sino en su utilidad; por medio del pensamiento científico no conocemos la naturaleza, la desmembramos con el fin de dominarla.

En todas sus obras posteriores Bergson no va más allá de este dualismo original, aunque asume constantemente formas nuevas. La vida de la conciencia sigue siendo para él una vida de experiencia inmediata, vacía de todo pensamiento, de toda refle-

xión, y toda racionalidad. Su conciencia no es más que la intuición de sus propios estados. En consecuencia, su proceso, aunque se asemeja a un proceso histórico por la manera como preserva su pasado en su presente, no llega a ser un proceso genuinamente histórico porque el pasado que se preserva no es un pasado conocido, es tan sólo un pasado cuyas reverberaciones en el presente se experimenta de manera inmediata, así como el presente mismo se experimenta inmediatamente. Estas reverberaciones mueren al fin; y cuando han muerto, precisamente porque ya no se las experimenta inmediatamente y no se las puede experimentar de otra manera, no puede haber manera de revivirlas. En consecuencia, no puede haber historia; porque la historia no es autovivencia inmediata, es reflexión, mediación, pensamiento. Es una labor intelectual cuyo propósito es pensar la vida de la mente en vez de vivirla simplemente. Pero, según la filosofía de Bergson, esto es imposible: lo que es intento sólo puede vivirse, no pensarse; lo que se piensa es siempre lo de afuera, y lo de afuera es lo irreal, lo que se ha fabricado para los propósitos de la acción.

IV) Historiografía francesa moderna

El pensamiento francés moderno, al trabajar según estos lineamientos (porque Bergson ha disfrutado y todavía disfruta una popularidad que revela la esencial corrección de su análisis del espíritu de su nación), posee una conciencia peculiarmente incisiva de sí mismo en cuanto proceso vivo y activo, y tiene una habilidad maravillosa para vivificar todo lo que puede absorber en ese proceso. Lo que no puede ser así absorbido el espíritu francés lo concibe como algo de una especie totalmente distinta, como mero mecanismo, con el cual hay que contar en la acción de acuerdo con que sea un mecanismo manejable y útil o un meca-

nismo inmanejable y hostil, pero que nunca entrará o simpatizará con una vida espiritual afín a él. Así es como la actitud francesa en política internacional se desarrolla de una manera bergsoniana. Y el espíritu de la moderna historiografía francesa actúa de la misma manera. El historiador francés busca, siguiendo la bien conocida regla de Bergson, *s'installer dans le mouvement*, adentrarse en el movimiento de la historia que estudia y sentir que ese movimiento es algo que sucede dentro de él. Al recapturar el ritmo de este movimiento mediante un acto de simpatía imaginativa, puede expresarlo con extraordinaria brillantez y fidelidad. Para ejemplos no tengo más que referirme a una o dos obras maestras de la literatura histórica francesa reciente, tales como la *Histoire de la Gaule*, de Camille Jullian, o las obras de Élie Halévy sobre *El radicalismo filosófico* o la *Historia del pueblo inglés*. Cuando se ha alcanzado esta penetración simpática es fácil exponer en unas cuantas páginas las líneas esenciales del proceso; y ésa es la razón por la cual los historiadores franceses exceden a todos los demás en el arte de escribir obras breves y fecundas, populares en el mejor sentido de la palabra, que comunican al público en general un vivo sentimiento del carácter de un periodo o movimiento, exactamente lo que los historiadores alemanes no pueden hacer entorpecidos en su lucha con los hechos. Pero, en cambio, lo que los franceses no pueden hacer es lo que los alemanes hacen tan bien: tratar hechos aislados con precisión y desinterés científicos. El gran escándalo de la erudición francesa reciente, la amplia aceptación de las falsificaciones de Glozel, reveló tanto la debilidad de los eruditos franceses en lo tocante a la técnica científica, como la manera en que una cuestión que debía haber sido puramente técnica la convirtieron en una cuestión de honor nacional. La controversia Glozel, grotesca como fue, dio lugar a la formación de una comisión internacional que la resolviera y, por supuesto, no se aceptaron los hallazgos de esa comisión.

Así, pues, en última instancia, el movimiento francés moderno se encuentra preso del mismo error que el alemán. Cada uno de ellos confunde en último término la mente con la naturaleza, y no distingue entre el proceso histórico y el proceso natural. Pero mientras el movimiento alemán trata de encontrar objetivamente el proceso histórico como existiendo fuera de la mente del pensador, y no logra encontrarlo ahí justamente porque no está fuera, el movimiento francés trata de encontrarlo como existiendo subjetivamente dentro de la mente del pensador, y no lo encuentra porque, al estar encerrado de esta suerte dentro de la subjetividad del pensador, deja de ser un proceso de conocimiento y se convierte en un proceso de experiencia inmediata. Se convierte en un proceso meramente psicológico, en un proceso de sensaciones, sentimientos y percepciones. La raíz del error en ambos casos es la misma. Lo subjetivo y lo objetivo se consideran como dos cosas diferentes, heterogéneas en su esencia, por muy íntimamente que se relacionen. Esta concepción está en lo justo en el caso de la ciencia natural, donde el proceso del pensamiento científico es un proceso espiritual o histórico que tiene como su objeto un proceso natural; pero se equivoca en el caso de la historia, donde el proceso del pensamiento histórico es homogéneo con el proceso mismo de la historia, siendo ambos procesos de pensamiento. El único movimiento filosófico que ha captado firmemente esta peculiaridad del pensamiento histórico y la ha empleado como principio sistemático es el que inició Croce en Italia.

§ 4. Italia

i) El ensayo de Croce en 1893

La filosofía italiana moderna es mucho menos rica en autores competentes y en variedad de puntos de vista que la francesa o la alemana; y, en particular, su literatura en torno a la filosofía de la historia en cuanto tal, aunque más considerable que la francesa, abulta muy poco al lado de la alemana. Pero en comparación con la filosofía francesa es más importante para el tema de la historia, porque lo aborda directamente y lo coloca en el centro de sus problemas; y empieza, respecto de la alemana, con la ventaja de que la tradición de trabajo histórico, que en Alemania apenas si va más allá del siglo XVIII, en Italia llega hasta Maquiavelo y hasta el mismo Petrarca. Desde el siglo XIX los directores del pensamiento italiano han estado construyendo una tradición de investigación histórica seria y sostenida; y la longitud, variedad y riqueza de esta tradición da un peso especial a los juicios que los italianos modernos pronuncian acerca de una materia que se ha incrustado en los huesos mismos de su civilización.

En 1893, cuando Benedetto Croce escribió su primer ensayo sobre teoría de la historia, a la edad de 27 años, no sólo era un historiador de cierta distinción, sino que tenía detrás de sí cierta cantidad de pensamiento filosófico italiano reciente sobre el mismo tema. Sin embargo, absorbió este pensamiento tan completamente que, por lo que toca a nuestros fines, podemos prescindir de él.

El ensayo se titulaba *La historia subsumida bajo el concepto general del arte*.[25] Se había discutido por esos años, especialmente en Alemania, la cuestión de si la historia era una ciencia o un arte, y la mayor parte de las veces se había contestado que era una ciencia. Hay que recordar que el ataque de Windelband contra esta respuesta no se produjo hasta 1894. Por tanto, se puede comparar provechosamente el ensayo de Croce con el de Windelband. En muchos respectos se asemejan, pero aun en esta etapa temprana de su carrera era evidente que Croce superaba a Windelband

en inteligencia filosófica y que penetraba más en la verdadera cuestión que se ventilaba.

Empezó por despejar la concepción de arte. Señaló que el arte no es ni un medio de dar y recibir placer sensorial ni una representación de hechos naturales ni la construcción y el goce de un sistema de relaciones formales (las tres teorías que por entonces gozaban mayor favor), sino la visión intuitiva de la individualidad. El artista ve y representa esta individualidad. Su público la ve tal como él la ha representado. Así, pues, el arte no es una actividad de las emociones, sino una actividad cognoscitiva: es conocimiento de lo individual. Por el contrario, la ciencia es conocimiento de lo general. Su tarea es construir conceptos generales y establecer las relaciones entre ellos. Ahora bien, la historia se ocupa totalmente con hechos individuales concretos. «La historia —dice Croce— no tiene más que un deber: narrar hechos». Lo que se llama buscar las causas de estos hechos no es más que examinar más de cerca los hechos mismos y aprehender las relaciones individuales entre ellos. Es inútil, por absurdo, llamar a la historia «ciencia descriptiva», porque el hecho de que sea descriptiva hace que ya no sea ciencia. Aquí Croce da por adelantado la respuesta justa a Windelband. Sin duda el término «descripción» puede emplearse como nombre para la razón analítica y generalizadora que la ciencia empírica da de su objeto; pero si el término significa lo que significa en la historia, la frase «ciencia descriptiva» es una *contradictio in adjecto*. La finalidad del hombre de ciencia es comprender hechos en el sentido de reconocerlos como ejemplos de leyes generales; pero no es en este sentido como la historia comprende su objeto: lo contempla, y eso es todo. Esto es exactamente lo que hace el artista; de manera que la comparación entre historia y arte, ya hecha por Dilthey en 1883 y por Simmel en 1892, a los cuales cita Croce, es enteramente justa. Pero para él la relación llega más allá de una mera compa-

ración, es una identidad. Historia y arte son precisamente la misma cosa: la intuición y representación de lo individual.

Evidentemente, no se podía dejar ahí la cuestión. Si la historia es arte, es al menos una especie muy peculiar de arte. Todo lo que el artista hace es afirmar lo que ve; el historiador tiene que hacer esto y además asegurarse de que lo que ve es la verdad. Croce plantea el problema diciendo que el arte en general, en el sentido lato, representa o narra lo posible; la historia representa o narra lo que ha acontecido realmente. Claro está que lo que ha acontecido no es imposible; si lo fuera no hubiese acontecido; lo real cae así dentro de la esfera de lo posible, no fuera de ella, y de esta suerte la historia en cuanto narración de lo real cae dentro del arte como la narración de lo posible.

Tal es el meollo del ensayo de Croce. Atrajo mucha atención y se le criticó en muchas partes; pero al leer hoy día las críticas se advierte que las respuestas de Croce estaban en general justificadas, y que había penetrado más en el tema que ninguno de sus críticos. La verdadera debilidad de su argumento es aquella hacia la cual él mismo llama la atención en su prefacio a una reimpresión que hizo del ensayo 26 años más tarde:

> No percibí —escribe— el nuevo problema suscitado por la concepción de la historia como representación artística de lo real. No vi que una representación en que lo real se distingue dialécticamente de lo posible es algo más que una representación o intuición meramente artística; se produce por virtud del concepto; no ciertamente el concepto empírico o abstracto de la ciencia, sino el concepto que es filosofía y que, como tal, es a un tiempo representación y juicio, universal e individual.

En otras palabras, el arte es pura intuición y no contiene pensamiento; pero, a fin de distinguir lo real de lo meramente posible, uno tiene que pensar; en consecuencia, definir la historia como la intuición de lo real es tanto como decir a la vez que es arte y que es más que arte. Si la frase «ciencia descriptiva» es una *contradictio in adjecto*, también lo es la frase «intuición de lo real»; porque la intuición, justamente por ser intuición y no pensa-

miento, nada sabe de ninguna distinción entre lo real y lo imaginario.

Aun con esta debilidad, esta primera teoría de Croce marca ya un avance sobre la posición alemana a la que tanto se asemeja. Cada una de ellas echa mano de la distinción entre lo individual y lo universal a manera de clave para la distinción entre historia y ciencia. Cada una de ellas se queda con problemas no resueltos en la mano. Pero la diferencia está en que los alemanes se contentaban con seguir llamando ciencia a la historia, sin responder a la cuestión de cómo es posible una ciencia de lo individual, y el resultado fue que concebían la ciencia histórica y la ciencia natural como dos especies de ciencia, concepción que dejaba la puerta abierta al naturalismo, que se re-filtraba en la idea de la historia por la vía de las asociaciones tradicionales de la palabra «ciencia». Croce, al negar que la historia fuera una ciencia, se apartó de golpe del naturalismo y volvió la cara hacia una idea de la historia como algo radicalmente distinto de la naturaleza. Hemos visto que el problema de la filosofía, en todas partes, a fines del siglo XIX, era el problema de liberarse de la tiranía de la ciencia natural; la audacia de la innovación de Croce fue, por tanto, exactamente lo que exigía la situación. Fue el corte neto que hizo en 1893, entre la idea de la historia y la idea de la ciencia, lo que le permitió desarrollar la concepción de la historia y llevarla más lejos que cualquier otro filósofo de su generación.

Tardó Croce algún tiempo en advertir dónde estaba el talón de Aquiles de su primera teoría. En su primera obra filosófica en gran escala, la *Estética* de 1902, repite todavía su posición original ante la historia. La historia no busca leyes, dice,[26] ni urde conceptos, no usa la inducción ni la deducción, no demuestra, la historia narra. En la medida en que su tarea es presentar el espectáculo de un individuo completamente determinado, es idéntica al arte. Y luego procede Croce a suscitar la pregunta de cómo difiere la historia de la pura imaginación del arte, y la contesta a

la vieja manera, diciendo que la historia distingue, cosa que no hace el arte, entre lo real y lo irreal.

II) Segunda posición de Croce: la «Lógica»

No fue sino en su *Lógica*, publicada en 1909, donde se enfrentó a la cuestión de cómo era posible esta distinción. La lógica es la teoría del pensamiento, y sólo el pensamiento puede distinguir entre verdad y falsedad que distingue la historia de lo que es el arte en sentido estricto (y el único verdadero, como Croce admitiría ahora). Pensar es hacer juicios, y la lógica distingue tradicionalmente dos clases de juicios, el universal y el individual. El juicio universal define el contenido de una concepción, como cuando decimos que los tres ángulos de cualquier triángulo son iguales a dos ángulos rectos. El juicio individual expone una cuestión de hecho individual, como cuando decimos que este triángulo abarca la propiedad de fulano de tal. Éstas son las dos clases de cognición que se han denominado *a priori* y empíricas (Kant), *vérités de raison* y *vérités de fait* (Leibniz), relaciones entre ideas y realidades (Hume), etcétera.

Ahora bien, argumenta Croce,[27] la división tradicional de las verdades en estas dos clases es falsa. Distinguir entre la existencia de lo individual como simple cuestión de hecho, como *vérité de fait*, y las *vérités de raison*, implica que la existencia de lo individual es irracional. Pero eso es absurdo. Un hecho individual no podría ser lo que es si no hubiese razones de él. Y por otra parte, distinguir entre una verdad universal como *vérité de raison* y las *vérités de fait* implica que las verdades universales no se realizan en cuestiones de hecho. Pero ¿qué es una verdad universal a menos que sea universalmente verdadera de los hechos a los cuales se aplica?

Croce concluye que la verdad necesaria o universal y la verdad contingente o individual no son dos especies diferentes de cognición sino elementos inseparables en toda cognición real. Una verdad universal es verdadera solamente en cuanto se realiza en un caso particular. Lo universal, como lo dice Croce, tiene que encarnar en lo individual. Y luego pasa a demostrar que aun en juicios que a primera vista parecen ser entera y abstractamente universales, definiciones puras, existe realmente lo que denomina un elemento histórico, un elemento de *esto, aquí* y *ahora*, puesto que la definición la ha urdido un pensador histórico individual para enfrentarse a un problema que ha surgido en un momento especial de la historia del pensamiento. Por otra parte, el juicio individual o histórico no es mera intuición de un hecho dado o aprehensión de un dato sensorial, sino que es un juicio con un predicado; este predicado es un concepto, y este concepto está presente ante la mente de la persona que hace el juicio, como una idea universal de la cual, si esa persona comprende su propio pensamiento, tiene que poder dar una definición. De esta suerte, sólo hay una clase de juicio, y es al mismo tiempo individual y universal: individual en tanto que describe un estado de cosas individual, y universal en tanto que lo describe pensándolo bajo conceptos universales.

Ilustremos este doble razonamiento: primero, que el juicio universal es realmente individual. John Stuart Mill definía un acto bueno como aquel que procura el mayor bienestar para el mayor número. Esto parece a primera vista un juicio absolutamente no histórico, verdadero para todos los tiempos y lugares, si es realmente verdadero. Pero lo que hacía Stuart Mill al afirmarlo era describir lo que queremos decir cuando calificamos de «buena» una acción; y en este caso, la primera persona del plural no significa todos los seres humanos en todas partes y siempre, sino ingleses del siglo XIX con las ideas morales y políticas propias de su tiempo. Stuart Mill describe, bien o mal, una fase particular

en la historia de la moralidad humana. Puede no advertir que eso es lo que está haciendo; pero eso es lo que hace.

Segundo, que el juicio individual de la historia es universal en el sentido de que su predicado es un concepto del cual podría y tendría que haber una definición. Abro al acaso un libro de historia y leo la frase siguiente: «No hay que olvidar que monarcas tales como Luis XI y Fernando *el Católico*, no obstante sus crímenes, completaron la obra nacional de convertir a Francia y España en dos grandes y poderosas naciones». Esta frase implica que el autor y el lector comprenden los términos «crimen», «nación», «poderosa», etc., y que los comprenden en el mismo sentido; e implica que el autor y el lector poseen en común cierto sistema de ideas éticas y políticas. La frase, en cuanto juicio histórico, supone que estas ideas son coherentes y lógicamente defendibles; es decir, presupone una filosofía ética y política. Es a través de esta filosofía ética y política como captamos la realidad histórica de Luis XI; y al contrario, es a causa de que encontramos realizados los conceptos de esta filosofía en Luis XI como podemos captar lo que son esos conceptos.

Ésta es la doctrina de Croce de la implicación mutua de lo universal o juicio definitivo y lo individual o juicio histórico, y su solución al problema de cómo la filosofía (es decir, el juicio universal) se relaciona con la historia. En vez de colocar la filosofía y la historia fuera la una de la otra, en dos esferas mutuamente excluyentes, haciendo así imposible una adecuada teoría de la historia, las reúne en un todo, en un juicio cuyo sujeto es lo individual mientras que su predicado es lo universal. De tal suerte que la historia ya no se concibe como mera intuición de lo individual, no se limita a aprehender lo individual, en cuyo caso sería arte; juzga lo individual, y de ahí que la universalidad, el carácter *a priori* que pertenece irremediablemente a todo pensamiento, se halle presente en la historia bajo la forma del predicado del juicio histórico. Lo que convierte al historiador en pensa-

dor es el hecho de que piensa los significados de estos predicados, y encuentra estos significados incorporados en los individuales que contempla. Pero este pensar el significado de un concepto es filosofía; de ahí que la filosofía sea parte integral del pensar histórico mismo; el juicio individual de la historia es un juicio solamente porque contiene en sí, como uno de sus elementos, pensar filosófico.

III) Historia y filosofía

Esto supone una muy notable y original actitud ante la relación entre filosofía e historia. Hasta entonces se había supuesto en general que la filosofía era la reina de las ciencias, y que la historia ocupaba un humilde lugar en alguna parte entre los súbditos, o en las orillas del reino. Pero para Croce, en esta fase culminante de su pensamiento, la tarea de la filosofía está constreñida a pensar el significado de conceptos que en cuanto funciones reales del pensamiento existen solamente como predicados de juicios históricos. Sólo hay una clase de juicio, el juicio individual de la historia. En otras palabras, toda realidad es historia y todo conocimiento es conocimiento histórico. La filosofía es solamente un elemento constituyente dentro de la historia; es el elemento universal en un pensamiento cuyo ser concreto es individual.

Esto puede compararse con la posición alemana que encontramos, por ejemplo, en Rickert, de que toda realidad es histórica. Pero Rickert ha llegado a esta doctrina por la vía del principio nominalista de que todos los conceptos son meras ficciones del intelecto, lo cual implica que el juicio «Luis XI cometió crímenes» es una proposición puramente verbal y significa «la palabra crimen es una palabra que yo aplico a las acciones de Luis XI». Para Croce, «crimen» no es una palabra, sino un concepto, y la afirmación de que Luis XI cometió crímenes es, por tanto, una

afirmación no sobre el uso arbitrario que de las palabras hace el historiador, sino acerca de las acciones de Luis XI. Rickert y Croce podrían ponerse de acuerdo en que el hecho histórico es la única realidad; pero los significados que atribuirían a estas palabras son enteramente distintos. Rickert querría decir que la realidad consiste en acontecimientos aislados y únicos, meros particulares concebidos tal como se conciben los particulares, por ejemplo, en la lógica de Stuart Mill; particulares que no tienen elemento alguno de universalidad, mientras que lo universal se añadiría a lo particular mediante un acto arbitrario de la mente. Croce querría decir que la realidad consiste en conceptos o universales encarnados en hechos particulares, siendo lo particular no otra cosa que la encarnación de lo universal.

IV) Historia y naturaleza

Pero ¿qué ha sido de la ciencia natural y cómo se relaciona el proceso natural en la perspectiva crociana de lo histórico? La respuesta es que, para él, la ciencia natural no es conocimiento sino acción. Traza una distinción muy neta entre los conceptos de la ciencia y los conceptos de la filosofía. Los conceptos de la filosofía son funciones del pensamiento, universales y necesarias. Afirmarlos significa simplemente que el pensamiento se piensa a sí mismo. Es imposible, por ejemplo, pensar sin pensar que nuestro pensamiento es verdadero. De esta suerte, el acto de pensar al afirmarse a sí mismo afirma la distinción entre verdad y falsedad. Por el contrario, los conceptos de la ciencia son construcciones arbitrarias; no hay uno solo entre ellos que necesite pensarse. Son de dos especies, empíricos, como los conceptos de gato o rosa, y abstractos, como los conceptos de triángulo o de movimiento uniforme. En el primer caso, el concepto es tan sólo una manera en que queremos agrupar ciertos hechos que con igual

verdad podríamos agrupar de otra manera. En el segundo, el concepto no tiene ejemplos concretos; no puede ser verdad porque es verdad de nada; todo lo que podemos hacer es plantearlo y elaborar hipotéticamente sus implicaciones. Estas construcciones arbitrarias no son en realidad conceptos, sino que podemos llamarlas ficciones conceptuales; Croce las denomina también seudoconceptos. Y la totalidad de la ciencia natural consiste en pensamiento acerca de seudoconceptos. Pero ¿con qué fin se construyen seudoconceptos? ¿Qué son? No son errores, insiste Croce, más de lo que son verdades. Su valor es un valor práctico. Al hacerlos manipulamos, en maneras útiles para nosotros, realidades que no por eso comprendemos mejor, pero que por eso se vuelven más manejables para nuestros propósitos. Aquí vemos a Croce adoptar la teoría pragmática de la ciencia natural que ya hemos encontrado en Bergson. Pero hay esta diferencia importante: que, mientras que para Bergson la realidad que así manipulamos no es nada en sí misma sino experiencia interna inmediata, que hace ininteligible la manera como cualquier acción nuestra o de cualquiera otro puede convertirla en hechos espaciales objetivos, para Croce la realidad que convertimos en naturaleza al aplicarle seudoconceptos es en sí misma historia, secuencias de hechos que acontecen realmente y son cognoscibles para nuestro pensamiento histórico tal como son en realidad. Es un hecho histórico el que observemos a un gato dando muerte a un pájaro; como todos los hechos históricos, ésta es la encarnación de un concepto en un lugar y tiempo particulares; y el verdadero y único modo de conocerlo es en cuanto hecho histórico. Conocido como tal toma su sitio en el cuerpo del conocimiento histórico. Pero, en vez de conocerlo tal como es en realidad, podemos fabricar para nuestros propios propósitos los seudoconceptos *gato* y *pájaro*, y llegar de este modo a la regla general de que no hay que dejar a un gato a solas con un canario.

De esta suerte, para Croce, la naturaleza es en un sentido real y en otro un sentido irreal. Es real si la naturaleza significa acontecimientos individuales tal como acontecen y se les observa acontecer; pero en ese sentido, la naturaleza es sólo una parte de la historia. Es irreal si la naturaleza significa un sistema de leyes generales abstractas, porque estas leyes no son sino los seudoconceptos bajo los cuales disponemos los hechos históricos que observamos y recordamos y esperamos.

Según este punto de vista, desaparece la distinción que he hecho a veces, en los capítulos precedentes, entre procesos naturales y procesos históricos. La historia ya no es, en ningún sentido especial, conocimiento de lo humano en cuanto opuesto al mundo natural. Es simplemente el conocimiento de los hechos o acontecimientos tal como suceden en realidad, en su individualidad concreta. Queda una distinción, pero no es una distinción entre hombre o espíritu y naturaleza. Es la distinción que hay entre aprehender la individualidad de una cosa interiorizándose en ella con el pensamiento, haciendo de su vida la de uno mismo, y analizarla o clasificarla desde un punto de vista externo. Hacer lo primero es captarla como hecho histórico; hacer lo segundo es convertirla en materia de la ciencia. Fácil es advertir que se puede tomar cualquiera de estas dos actitudes para con los seres humanos y sus actividades. Por ejemplo, estudiar el pensamiento pasado de un filósofo de tal manera que se le haga propio, revivirlo como él lo vivió, como pensamiento que se origina en ciertos problemas y situaciones determinados y se persigue hasta cierto punto y no más allá, es tratarlo históricamente. Si un pensador no puede ejecutar esta tarea y sólo puede analizar sus partes y clasificarlo como perteneciente a tal o cual tipo (de la manera como Dilthey trató la historia de la filosofía en la etapa final de su pensamiento), está tratándolo como materia de ciencia y convirtiéndolo en mera naturaleza. Para citar al mismo Croce:[28]

> ¿Queréis comprender la verdadera historia de un ligurio o siciliano neolítico? Trátese, si es posible, de convertiros en vuestra mente en ligurio o siciliano neolítico. Si no podéis conseguirlo o no os interesa, contentaos con describir y disponer en series los cráneos, los implementos y los dibujos que se han encontrado, pertenecientes a estos pueblos neolíticos. ¿Deseáis comprender la verdadera historia de una hoja de hierba? Tratad de convertiros en una hoja de hierba; y si no podéis conseguirlo contentaos con analizar sus partes, y hasta con disponerlas en una especie de historia ideal o imaginaria.

En lo que concierne al hombre neolítico, el consejo es visiblemente bueno. Si puede uno adentrarse en su mente y apropiarse sus pensamientos, podrá escribir su historia y no de otra manera. Si no puede hacerlo así, todo lo que le quede será disponer sus reliquias en alguna especie de orden cuidadoso y el resultado será etnología o arqueología pero no historia. Sin embargo, la realidad del hombre neolítico era una realidad histórica. Al hacer cierto instrumento tenía en mente un propósito. El instrumento cobraba existencia como expresión de su espíritu, y si uno trata ese instrumento como espiritual, será porque le falla la penetración histórica. Pero ¿es esto verdadero en relación a una hoja de hierba? ¿Es su articulación y crecimiento una expresión de su vida espiritual? No estoy tan seguro. Y cuando observamos un cristal o una estalactita, mi escepticismo llega al punto de la rebelión. El proceso mediante el cual se forman estas cosas se me aparece como un proceso en el que, y no por falta de simpatía histórica, buscaremos en vano cualquier expresión de pensamiento. Es un acontecimiento. Tiene individualidad. Pero parece carecer de aquella interioridad que, según este pasaje de Croce, se convierte (con toda propiedad, según mi parecer) en el criterio de la historicidad. La resolución de la naturaleza en espíritu me parece incompleta, y no del todo probada por el hecho inverso de que el espíritu, al ser tratado científicamente en vez de históricamente, puede resolverse en naturaleza.

Pero esto suscita un problema que está fuera de mi presente tema. En consecuencia, no lo trataré a menos que me vea en el caso de que el intento de resolver la naturaleza en espíritu afecte

la concepción del espíritu mismo, es decir, de la historia. Y no encuentro que en la obra de Croce se dé tal intento. Esto se debe a que, haya o no naturaleza, en cuanto distinta del espíritu, al menos no puede entrar como factor en el mundo de lo espiritual. Cuando alguien cree que sí puede entrar como tal factor, y por consiguiente, habla (como hablaba Montesquieu, según vimos más atrás) acerca de la influencia de la geografía y del clima sobre la historia, es porque equivoca el efecto que sobre sus actos tiene la manera en que cierta persona o grupo de personas conciben a la naturaleza, con un efecto propio de la naturaleza misma. El hecho de que cierto pueblo viva, por ejemplo, en una isla, no tiene por sí mismo efecto en su historia; lo que tiene efecto es la manera como ese pueblo concibe su posición insular; si, por ejemplo, considera el mar como barrera o como vía de tráfico. Si no fuera así, su posición insular, al ser un hecho constante, hubiera producido un efecto constante en su vida histórica; cuando en verdad producirá cierto efecto si no han dominado el arte de la navegación, otro efecto distinto si lo han dominado mejor que sus vecinos, un tercero si lo han dominado peor que sus vecinos, y un cuarto si todos emplean aviones. Por sí sola la insularidad es simplemente una materia prima de la actividad histórica, y el carácter de la vida histórica depende de cómo se emplea esta materia prima.

v) Tesis final de Croce: la autonomía de la historia

De esta manera es como ha vindicado Croce la autonomía de la historia, su derecho a manejar sus propios intereses a su manera, contra la filosofía y contra la ciencia. La filosofía no puede interferir con la historia según la fórmula hegeliana de superponer una historia filosófica encima de la historia ordinaria, porque esa distinción carece de sentido. La historia ordinaria ya es historia

filosófica porque contiene en sí filosofía en forma de predicados de sus juicios. Historia filosófica es un término sinónimo de historia. Y dentro del todo concreto que es el conocimiento histórico, el conocimiento filosófico es una parte componente: es el pensar predicados-conceptos. Croce lo explicaba definiendo la filosofía como la metodología de la historia.

En contraposición con la ciencia, la vindicación procede según lineamientos opuestos. Se asegura la historia contra las intrusiones de la ciencia no porque contenga ya ciencia como elemento propio, sino porque debe estar completa antes de que la ciencia empiece. La ciencia es un cortar y redisponer materiales que hay que darle desde el principio, y estos materiales son hechos históricos. Cuando el hombre de ciencia nos dice que sus teorías se basan en hechos —observaciones y experimentos—, quiere decir que se basan en la historia, porque la idea de hecho y la idea de historia son sinónimos. Que cierto conejillo de Indias haya sido inoculado de cierta manera, y que luego haya presentado ciertos síntomas, es materia de historia. El patólogo es una persona que toma estos hechos y otros semejantes y los dispone de cierta manera. En consecuencia, hay que mantener a la historia libre de cualquier interferencia de parte de la ciencia, porque si no estableciera primero los hechos mediante su propio trabajo independiente, no habría materiales para el hombre de ciencia.

Fue en los trabajos de Croce de 1912 y 1913[29] donde dio el acabado final a estas ideas. En esos trabajos no sólo encontramos una expresión completa de la autonomía de la historia, sino también una doble demostración de su necesidad: su necesidad relativamente a la filosofía en cuanto el pensamiento concreto del cual la filosofía no es más que el momento metodológico, y su necesidad relativamente a la ciencia en cuanto la fuente de todos los «hechos científicos», frase que sólo significa aquellos hechos históricos que el hombre de ciencia acomoda en clases.

Examinemos con algún detalle la concepción de la historia que emerge desde este punto de vista.[30] Toda la historia es historia contemporánea no en el sentido ordinario de la palabra, según el cual historia contemporánea significa la historia del pasado relativamente reciente, sino en el sentido estricto: la conciencia de la propia actividad tal como uno la ejecuta realmente. La historia es, de esta suerte, el autoconocimiento de la mente viva. Porque, aun cuando los acontecimientos que estudia el historiador son acontecimientos que ocurrieron en el pasado distante, la condición de su ser históricamente conocidos es que tienen que «vibrar en la mente del historiador», es decir, que el testimonio que hay de ellos debe estar aquí y ahora, ante él, y debe serle inteligible. Porque la historia no está contenida en libros y documentos; sólo vive, como interés y ocupación, en la mente del historiador cuando éste critica e interpreta esos documentos, y al hacerlo revive los estados de mente en los cuales hurga.

Se sigue de ahí que la materia de la historia no es el pasado en cuanto tal, sino el pasado del cual tenemos pruebas históricas. Mucho del pasado ha perecido, en el sentido de que carecemos de testimonios históricos con los cuales reconstruirlo. Por ejemplo, creemos, a fuerza de testimonios, que hubo grandes pintores entre los antiguos griegos; pero esta creencia no es conocimiento histórico, porque, habiendo perecido sus obras, no tenemos medios de revivir en nuestra mente su experiencia artística. Hubo también grandes escultores; pero esto no sólo lo creemos, lo sabemos, porque poseemos sus obras y podemos hacerlas parte de nuestra vida estética actual. Nuestra historia de la escultura griega es nuestra experiencia estética presente de estas obras.

Esta diferenciación sirve para distinguir entre dos cosas muy diferentes: la historia y la crónica. Los nombres de los grandes pintores griegos, tal como nos los ha legado la tradición, no forman una historia de la pintura griega; forman una crónica de la pintura griega. La crónica es, pues, el pasado en cuanto creído

simplemente sobre la base de testimonios pero no históricamente conocido. Y esta creencia es un mero acto de la voluntad, la voluntad de preservar ciertas afirmaciones que no comprendemos. Si las comprendiéramos serían historia. Toda historia se convierte en crónica cuando la relata una persona que no puede revivir las experiencias de sus personajes; la historia de la filosofía, por ejemplo, en cuanto escrita o leída por personas que no comprenden los pensamientos de los filósofos en cuestión. A fin de que haya crónica tiene que haber primero historia, porque la crónica es el cuerpo de la historia del cual se ha ido el espíritu: es el cadáver de la historia.

La historia, lejos de depender del testimonio, no tiene relación alguna con el testimonio. El testimonio es puramente crónica. En tanto que alguien habla de autoridades, o de aceptar afirmaciones, etc., está hablando de crónica y no de historia. La historia se basa en una síntesis de dos cosas que sólo existen en esa síntesis: testimonio histórico y crítica. El testimonio histórico sólo es testimonio histórico en tanto se le emplee como tal, es decir, en tanto se le interprete de acuerdo con principios críticos; y los principios sólo son principios en tanto se pongan en práctica en el trabajo de interpretar testimonios históricos.

Pero el pasado deja reliquias de sí, aunque estas reliquias no las utilice nadie como materiales para la historia del pasado; y estas reliquias son de muchas clases e incluyen las reliquias del pensar histórico mismo, es decir, las crónicas. Nosotros preservamos estas reliquias en la esperanza de que en el futuro lleguen a ser lo que no son, es decir, testimonios históricos. De nuestros intereses y actitud ante la vida actual dependen las partes y los aspectos particulares, que ahora traemos a primer término mediante el pensamiento histórico; pero nos damos cuenta siempre de que hay otras partes y otros aspectos que no necesitamos traer a cuento ahora, y en la medida en que reconocemos que también éstos nos interesarán algún día ponemos empeño en no perder o

destrozar sus registros. Esta tarea de preservar las reliquias para el tiempo en que se convertirán en materiales de la historia, es la tarea de los eruditos puros, los archivistas y los anticuarios. Así como el anticuario guarda en su museo instrumentos y vasijas, sin reconstruir necesariamente la historia a partir de ellos, y así como el archivista, de la misma manera, guarda documentos públicos, así el erudito puro edita, enmienda y reimprime textos de, por ejemplo, la filosofía antigua, sin comprender necesariamente las ideas filosóficas que expresan y, por tanto, sin ser capaz de reconstruir la historia de la filosofía.

Esta tarea de erudición se confunde a veces con la historia misma; y en cuanto así confundida se convierte en un tipo especial de seudohistoria que Croce denomina historia filológica. Así equivocada, la historia se convierte en aceptar y conservar testimonios, y escribir historia consiste en transcribir, traducir y recopilar. Este trabajo es útil; pero no es historia. No hay crítica, no hay interpretación, ni revivificación en la propia mente de la experiencia pasada. Es mero saber o erudición. Pero también es posible, en reacción exagerada contra las pretensiones de que al saber se le considera idéntico con la historia, recaer en el otro extremo. Lo que le falta al mero erudito es experiencia viva. Por sí sola, esta experiencia viva es puro sentimiento o pasión; y una insistencia unilateral en el sentimiento o la pasión produce un segundo tipo de seudohistoria, historia romántica o poética, cuyo verdadero propósito no es descubrir la verdad sobre el pasado sino expresar los sentimientos del autor ante él: historia patriótica, historia partidarista, historia inspirada en ideales liberales o humanitarios o socialistas; en general toda la historia cuya función es expresar el amor y la admiración del historiador por su tema, o bien su odio y desprecio hacia él, «ensalzándolo» o «rebajándolo». Y en este contexto Croce señala que siempre que los historiadores se entregan a conjeturas, o se permiten afirmar meras posibilidades, están cediendo, de hecho, a la tentación de la

historia poetizante o romantizante. Están excediéndose de lo que prueba el testimonio histórico, y expresando sus propios sentimientos personales al permitirse creer lo que quisieran creer. En la historia auténtica no hay cabida para lo meramente probable o lo meramente posible; todo lo que le permite afirmar al historiador es lo que le obliga a afirmar el testimonio histórico que tiene ante sí.

Quinta parte

EPILEGÓMENOS

§ 1. La naturaleza humana y la historia humana

i) La ciencia de la naturaleza humana

El hombre, que desea conocerlo todo, desea conocerse a sí mismo. Y no es sólo una (si bien, para sí mismo, quizá lo que más le interesa) entre las cosas que desea conocer. Sin algún conocimiento de sí mismo su conocimiento de otras cosas es imperfecto; porque conocer algo sin saber que uno conoce es sólo un medio conocimiento, y saber que uno conoce es conocerse uno mismo. El autoconocimiento es deseable e importante para el hombre no sólo por mor del conocimiento mismo, sino como condición sin la cual ningún otro conocimiento puede justificarse críticamente ni fundamentarse con seguridad.

Aquí, el autoconocimiento no significa el conocimiento de la naturaleza corporal del hombre, su anatomía y su fisiología; ni siquiera un conocimiento de su mente, en lo que ésta consiste en sentimientos, sensaciones y emociones; sino un conocimiento de sus facultades cognoscitivas, su pensamiento o comprensión o razón. ¿Cómo ha de alcanzarse tal conocimiento? Parece cosa fá-

cil hasta que lo pensamos con seriedad; y entonces parece tan difícil que nos sentimos inclinados a creer que es imposible. Algunos han reforzado esta tentación con razonamientos, insistiendo en que la mente, cuya función es conocer otras cosas, por esa misma razón carece de poder para conocerse a sí misma. Pero esto es pura sofistería: primero se dice cuál es la naturaleza de la mente, luego se afirma que porque tiene esta naturaleza nadie puede saber que la tiene. En realidad, el razonamiento es hijo de la desesperación, y se basa en el reconocimiento de que cierto método intentado para estudiar la mente ha fracasado, y no se puede ni avistar la posibilidad de algún otro.

Me parece bastante razonable proponer que, al echarnos a cuestas la tarea de comprender la naturaleza de nuestra propia mente, procedamos de la misma manera que cuando tratamos de comprender el mundo que nos rodea. Al estudiar el mundo de la naturaleza empezamos por familiarizarnos con las cosas particulares y con los acontecimientos particulares que existen, y se dan; luego procedemos a comprenderlos viendo cómo caen dentro de tipos generales, y cómo estos tipos generales se interrelacionan. Estas interrelaciones las denominamos leyes de la naturaleza; y es por la comprobación de dichas leyes como comprendemos las cosas y los sucesos a los cuales se aplican. Parecería que el mismo método es aplicable al problema de comprender la mente. Empecemos por observar, tan cuidadosamente como nos sea posible, las maneras como se comportan nuestras mentes y las de otros bajo circunstancias dadas; luego, habiéndonos familiarizado con estos hechos del mundo mental, tratemos de establecer las leyes que los gobiernan.

He aquí una proposición para una «ciencia de la naturaleza humana» cuyos principios y métodos están concebidos en analogía de los utilizados en las ciencias naturales. Es una vieja proposición, expuesta especialmente en los siglos XVII y XVIII, cuando los principios y métodos de las ciencias naturales tenían poco de

haberse perfeccionado y se aplicaban triunfalmente a la investigación del mundo físico. Cuando Locke emprendió su investigación de la facultad de comprender que «coloca al hombre por encima de los seres sensibles y le da toda la ventaja y dominio que sobre ellos tiene», la novedad de su proyecto no residía en su deseo de un conocimiento de la mente humana, como en su intento por obtenerlo mediante métodos análogos a los de las ciencias naturales: la recopilación de hechos observados y su acomodación en esquemas de clasificación. La descripción que él mismo da de su método como «un sencillo método histórico» es quizá ambigua; pero su seguidor Hume se afanó por poner en claro que el método por seguir en la ciencia de la naturaleza humana era idéntico al método de la ciencia física, tal como él la concebía. Su «único fundamento sólido —escribió— debe asentarse sobre la experiencia y la observación». Reid, en su *Inquiry into the Human Mind* fue, si es posible, más explícito. «Todo lo que sabemos del cuerpo se debe a la disección y la observación anatómica, y ha de ser por medio de una anatomía de la mente como podremos descubrir sus poderes y principios». Y de estos precursores se derivó la tradición entera inglesa y escocesa de la «filosofía de la mente humana».

El mismo Kant no adoptó una posición esencialmente diferente. Cierto es que pretendía que su propio estudio del entendimiento era algo más que empírico, pues iba a ser una ciencia demostrativa; pero tenía la misma posición respecto de la ciencia de la naturaleza; porque, según él, también ésta tiene un elemento *a priori* o demostrativo, y no se basa simplemente en la experiencia.

Es evidente que tal ciencia de la naturaleza humana, si pudiera lograr siquiera una aproximación tolerable a la verdad, podría esperar resultados de extremada importancia. Por ejemplo, aplicada a los problemas de la vida moral y política sus resultados serían ciertamente no menos espectaculares de lo que fueron los

resultados de la física del siglo XVII cuando se la aplicó a las artes mecánicas en el siglo XVIII. Esto lo comprendieron totalmente sus promotores. Locke pensaba que por medio de ella podría «influir sobre la inquieta mente del hombre para que sea más cauta en el manejo de cosas que exceden su comprensión; para que se detenga cuando ha llegado a los límites de su capacidad y que repose en complaciente ignorancia de aquellas cosas que, al examinarlas, resulten fuera del alcance de nuestras capacidades». Al mismo tiempo, estaba convencido de que los poderes de nuestro entendimiento son suficientes para nuestras necesidades «en este estado», y pueden darnos todo el conocimiento que necesitamos para «la cómoda provisión de esta vida y la vía que conduce a otra mejor». «Si —concluye— podemos descubrir esas medidas por las cuales una creatura racional, puesta en el estado en el que el hombre está en este mundo, puede y debe gobernar sus opiniones y acciones que dependen de tal estado, no necesitamos inquietarnos porque otras cosas escapen a nuestro conocimiento».

Hume es todavía más audaz. «Es evidente —escribe— que todas las ciencias tienen más o menos relación con la naturaleza humana… puesto que todas dependen de la cognición de los hombres cuyos poderes y facultades las juzgan. Es imposible decir qué cambios y mejoras podríamos llevar a cabo en estas ciencias si estuviésemos familiarizados a fondo con el alcance y la fuerza del entendimiento humano». Y respecto a las ciencias conectadas directamente con la naturaleza humana, como la ética y la política, sus esperanzas de una revolución benéfica son proporcionalmente más altas. «Por consiguiente, al pretender explicar los principios de la naturaleza humana, proponemos en efecto un sistema completo de las ciencias, construido sobre un fundamento enteramente nuevo y el único sobre el cual pueden afirmarse con cierta seguridad». Kant, a pesar de su precaución habitual, pretendía no menos al decir que su nueva ciencia pondría fin a todos los debates de las escuelas filosóficas y haría posi-

ble resolver todos los problemas de la metafísica de una vez para siempre.

No debe entenderse como menosprecio de lo que lograron estos hombres el admitir que sus esperanzas quedaron en su mayor parte sin cumplir, y que la ciencia de la naturaleza humana, desde Locke hasta nuestros días, no ha logrado resolver el problema de entender lo que es el entendimiento, dando de esa suerte a la mente del hombre conocimiento de sí misma. No fue la falta de simpatía para con los objetos de la «filosofía de la mente humana» lo que obligó a crítico tan juicioso como John Grote a tratarla como callejón sin salida del cual tenía obligación de escapar el pensamiento.

¿Cuál fue la razón de este fracaso? Algunos dirían que fue porque la empresa era en principio un error: la mente no puede conocerse a sí misma. Esta objeción ya la hemos considerado. Otros, especialmente los representantes de la psicología, dirían que la ciencia de estos pensadores no era lo suficientemente científica: la psicología estaba aún en la infancia. Pero si pedimos a estos hombres que nos muestren aquí y ahora los resultados prácticos que esperaban estos primeros estudiosos, se excusan diciendo que la psicología está todavía en la infancia. En esto creo yo, se ofenden a sí mismos y a su ciencia. Al exigir para ésta una esfera que no puede ocupar efectivamente, empequeñecen la obra que esa ciencia ha hecho y hace en el campo que le es propio. Lo que ese campo es, lo esbozaré más adelante.

Queda una tercera explicación: que la «ciencia de la naturaleza humana» fracasó porque su método fue deformado por la analogía con las ciencias naturales. Ésta me parece la explicación justa.

Era inevitable que en los siglos XVII y XVIII, dominados como estaban por el nacimiento reciente de la ciencia física, el eterno problema del autoconocimiento se presentara como el problema

de construir una ciencia de la naturaleza humana. A cualquiera que pasara revista al campo de la investigación humana le parecía como evidente que la física se destacaba como un tipo de investigación que había descubierto el método correcto para investigar su propio objeto, y que estaba bien que se hiciera el experimento de extender este método a toda clase de problemas. Pero desde entonces ha sobrevenido un gran cambio en la atmósfera intelectual de nuestra civilización. El factor dominante en este cambio no ha sido el desarrollo de otras ciencias naturales como la química y la biología o como la transformación de la misma física desde que empezó a saberse más acerca de la electricidad o la aplicación progresiva de todas estas nuevas ideas a la manufactura y a la industria, por muy importantes que estos cambios hayan sido; porque en principio no han hecho nada que no se hubiera previsto como implícito en la física misma del siglo XVII. El elemento realmente nuevo en el pensamiento de hoy, comparado con el de hace tres siglos, es la aparición de la historia. Es verdad que el mismo espíritu cartesiano que hizo tanto por la física, estaba poniendo los cimientos del método crítico en la historia antes de terminar el siglo XVII;[1] pero la moderna concepción de la historia en cuanto estudio al mismo tiempo crítico y constructivo, cuyo campo es el pasado humano en su integridad y cuyo método es la reconstrucción de ese pasado a partir de documentos escritos y no escritos, críticamente analizados e interpretados, no fue establecida hasta el siglo XIX y todavía ni siquiera se la elabora en todas sus implicaciones. De esta suerte, la historia ocupa en el mundo de hoy una posición análoga a la que ocupaba la física en tiempos de Locke. Se la reconoce como una forma especial y autónoma del pensamiento, establecida hasta hace poco, cuyas posibilidades no se exploran todavía por completo. Y así como en los siglos XVII y XVIII había materialistas que alegaban, apoyados en el éxito de la física dentro de su propia esfera, que toda la realidad era física, así entre nosotros el éxito de la

historia ha llevado a algunos a sugerir que sus métodos son aplicables a todos los problemas del conocimiento, en otras palabras, que toda realidad es histórica.

Esto me parece un error. Pienso que quienes lo afirman cometen un error del mismo tipo del que cometieron los materialistas del siglo XVII. Pero creo, y trataré de demostrarlo en este ensayo, que hay cuando menos un importante elemento de verdad en lo que dicen. La tesis que trataré de sostener es que la ciencia de la naturaleza humana fue un paso en falso —falsificado por la analogía con las ciencias naturales— hacia la comprensión de la mente en sí, y que, mientras la manera correcta de investigar la naturaleza es mediante los métodos denominados científicos, la manera correcta de investigar la mente es mediante los métodos de la historia. Sostendré que la tarea que pretendía realizar la ciencia de la naturaleza humana se realiza de hecho por la historia y sólo por ella; sostendré que la historia es lo que creía ser la ciencia de la naturaleza humana, y que Locke tenía razón al decir (por muy poco que comprendiera lo que decía) que el método debido para tal investigación es llanamente método histórico.

II) El campo del pensamiento histórico

[2]

Debo empezar con un intento por delimitar la esfera propia del conocimiento histórico, contra aquellos que, al sostener la historicidad de todas las cosas, resolverían todo conocimiento en conocimiento histórico. Su argumento se desenvuelve más o menos de la manera siguiente.

Sin duda alguna los métodos de la investigación histórica se han desarrollado en aplicación a la historia de los asuntos humanos, pero ¿es ése el límite de su aplicabilidad? Ya antes de ahora

han sufrido importantes extensiones; por ejemplo, en una época los historiadores habían elaborado sus métodos de interpretación crítica sólo en relación a fuentes escritas que contenían materiales narrativos, y fue novedad cuando aprendieron a aplicarlos a los datos no escritos proporcionados por la arqueología. ¿Acaso una extensión semejante, pero todavía más revolucionaria, no podría atrapar dentro de la red del historiador el mundo entero de la naturaleza? En otras palabras, ¿no son los procesos naturales procesos realmente históricos, y no es el ser de la naturaleza un ser histórico?

Desde los tiempos de Heráclito y Platón ha sido lugar común decir que las cosas naturales, no menos que las humanas, cambian sin cesar, y que el mundo entero de la naturaleza es un mundo de «proceso» o «devenir». Pero no es esto lo que se quiere decir con la historicidad de las cosas, porque cambio e historia no son en manera alguna lo mismo. Según esta concepción hace tanto tiempo establecida, las formas específicas de las cosas naturales constituyen un repertorio inmutable de tipos fijos, y el proceso de la naturaleza es un proceso por el cual surgen a la existencia y vuelven a desaparecer ejemplos de estas formas (o cuasiejemplos de ellas, cosas que casi las encarnan). Ahora bien, en los asuntos humanos, como lo había demostrado ya claramente la investigación histórica en el siglo XVIII, no hay tal repertorio de formas fijas. Aquí, el proceso de devenir ya se reconocía en aquel tiempo como comprendiendo no solamente los ejemplos o cuasiejemplos de las formas, sino las formas mismas. La filosofía política de Platón y Aristóteles enseña, en efecto, que las ciudades-Estado se transforman, pero la idea de la ciudad-Estado permanece por siempre como la única forma social y política hacia cuya realización tiende el intelecto humano en lo que tiene de realmente inteligente. De acuerdo con las ideas modernas, la ciudad-Estado es cosa tan transitoria como Mileto o Sibaris. No es un ideal eterno, era simplemente el ideal político de los anti-

guos griegos. Otras civilizaciones han tenido antes que ellos otros ideales políticos, y la historia humana muestra un cambio no solamente en los casos individuales en que se realizan totalmente o en parte estos ideales, sino en los ideales mismos. Ciertos tipos específicos de organización humana, la ciudad-Estado, el sistema feudal, el gobierno representativo, la industria capitalista, son característicos de ciertas épocas históricas.

Al principio se imaginaba que esta transitoriedad de las formas específicas era peculiar de la vida humana. Cuando Hegel dijo que la naturaleza no tenía historia, quería decir que mientras las formas específicas de la organización humana cambian a medida que transcurre el tiempo, las formas de la organización natural no cambian. Concede que hay una distinción entre superiores e inferiores en las formas específicas de la naturaleza, y que las formas superiores son un desarrollo con base en las inferiores; pero este desarrollo es solamente lógico, no temporal, y en el tiempo todos los «estratos» de la naturaleza existen simultáneamente.[3] Pero esta posición ante la naturaleza ha sido destruida por la doctrina de la evolución. La biología ha decidido que los organismos vivos no se dividen en especies cada una de las cuales es permanentemente distinta de las demás, sino que han desarrollado sus formas específicas actuales a través de un proceso de evolución en el tiempo. Y esta concepción no se limita al campo de la biología. Apareció al mismo tiempo en la geología, estando las dos aplicaciones estrechamente conectadas a través del estudio de los fósiles. Hoy día, incluso las estrellas se dividen en especies que pueden describirse como más viejas y más jóvenes; y las formas específicas de la materia, que ya no se conciben a la manera daltoniana, como elementos eternamente distintos a semejanza de las especies vivientes de la biología predarwiniana, se consideran como sujetas a un cambio semejante, de manera que la constitución química de nuestro mundo actual es sólo una fase de un

proceso que viene de un pasado muy diferente y va a un futuro muy diferente.

Esta concepción evolucionaría de la naturaleza, cuyas implicaciones han sido desarrolladas de modo impresionante por filósofos como Bergson, Alexander y Whitehead, parecerían, a primera vista, haber abolido la diferencia entre proceso natural y proceso histórico, y haber reducido la naturaleza en historia. Y si fuese necesario un paso más en esa misma resolución, ese paso parecería darlo la doctrina de Whitehead de que aun el poseer sus atributos una cosa natural toma tiempo. De la misma manera como alegaba Aristóteles que un hombre no puede ser feliz en un instante puesto que la posesión de la felicidad requiere toda una vida, de la misma manera sostiene Whitehead que ser un átomo de hidrógeno requiere tiempo —el tiempo necesario para establecer el ritmo peculiar de movimientos que lo distingue de otros átomos— de manera que no existe tal cosa como «la naturaleza en un instante».

Sin duda, estas modernas perspectivas de la naturaleza «toman el tiempo muy en serio». Pero así como la historia no es lo mismo que cambio, así tampoco es lo mismo que «temporidad», ya sea que esto signifique evolución o existencia que requiere tiempo. Tales perspectivas han estrechado, ciertamente, el abismo entre la naturaleza y la historia, abismo del que eran tan conscientes los pensadores de principios del siglo XIX, y han hecho imposible seguir estableciendo la distinción en la manera como la estableció Hegel; pero a fin de decidir si el abismo se ha cerrado verdaderamente y si la distinción se ha anulado, debemos volvernos hacia la concepción de la historia y ver si coincide en lo esencial con esta moderna concepción de la naturaleza.

Si planteamos esta cuestión al historiador común y corriente, contestará con una negativa. Según él, toda la historia propiamente dicha es la historia de los asuntos humanos. Su técnica especial, al depender de la interpretación de documentos en que

los seres humanos del pasado han expresado o delatado sus pensamientos, no puede aplicarse tal como está al estudio de los procesos naturales; y mientras más elabora esta técnica en sus detalles, más se aparta de la posibilidad de ser aplicable en tal sentido. Hay cierta analogía entre la interpretación que hace el arqueólogo de un emplazamiento estratificado y la interpretación que hace el geólogo de los horizontes rocosos y sus fósiles asociados; pero la diferencia no es menos clara que la semejanza. El empleo que hace el arqueólogo de sus reliquias estratificadas depende de que las conciba como artefactos que servían propósitos humanos y que, por lo tanto, expresan una manera particular en que los hombres han pensado acerca de su propia vida; y desde este punto de vista de paleontólogo, al disponer sus fósiles en una serie temporal, no trabaja como historiador, sino tan sólo como un hombre de ciencia que piensa en una manera que cuando mucho podemos describir como cuasihistórica.

Quienes mantienen la doctrina que estamos analizando dirían que aquí hace el historiador una distinción arbitraria entre cosas que son realmente las mismas, y que su concepción de la historia es afilosóficamente estrecha, restringida como está por el imperfecto desarrollo de su técnica, de modo muy semejante a como algunos historiadores han restringido equivocadamente el campo del pensamiento histórico a la historia de la política, debido a que su equipo era inadecuado para estudiar la historia del arte, de la ciencia o de la vida económica. Por tanto, hay que plantear la pregunta: ¿por qué los historiadores identifican habitualmente la historia con la historia de los asuntos humanos? A fin de responder esta pregunta no basta considerar las características del método histórico tal como existe actualmente, porque el punto en cuestión es si, tal como existe, cubre todo el campo que le corresponde como propio. Debemos preguntar cuál es la naturaleza general de los problemas para cuya solución se ha urdido este método. Cuando lo hayamos hecho, se verá que el problema es-

pecial del historiador es distinto a los problemas propios a las ciencias naturales.

El historiador, al investigar cualquier acontecimiento del pasado, hace una distinción entre lo que podría llamarse el exterior y el interior de un acontecimiento. Por exterior del acontecimiento quiero decir todo lo que le pertenece y que se puede describir en términos de cuerpos y sus acontecimientos: el paso de César, acompañado de ciertos hombres, de cierto río llamado el Rubicón en determinada fecha, o el derramamiento de su sangre en el Senado en otra determinada fecha. Por interior del acontecimiento quiero decir lo que de él sólo puede describirse en términos de pensamiento: el desafío por parte de César a la ley republicana, o el choque de política constitucional entre él y sus asesinos. El historiador no se queda jamás con uno de estos aspectos con exclusión del otro. Lo que investiga no son meros acontecimientos (por mero acontecimiento quiero decir uno que sólo tiene exterior y no interior), sino acciones, y una acción es la unidad del exterior y el interior de un acontecimiento. Le interesa el cruce del Rubicón sólo en lo que tiene de relativo con la ley republicana, y el derramamiento de la sangre de César sólo en su relación con un conflicto constitucional. Su trabajo puede comenzar descubriendo lo externo de un acontecimiento, pero no puede quedarse ahí. Tiene que recordar siempre que el acontecimiento fue una acción, y que su tarea principal es adentrarse en el pensamiento en esa acción, discernir el pensamiento del agente de la acción.

En el caso de la naturaleza, no se presenta esta distinción entre el exterior y el interior de un acontecimiento. Los acontecimientos de la naturaleza son meros acontecimientos, no los actos de agentes cuyo pensamiento se esfuerza por rastrear el hombre de ciencia. Es verdad que el hombre de ciencia, como el historiador, tiene que ir más allá del simple descubrimiento de acontecimientos; pero la dirección en que se mueve es muy diferente. En

vez de concebir el acontecimiento como una acción, y de tratar de redescubrir el pensamiento del agente, penetrando del exterior del acontecimiento a su interior, el hombre de ciencia va más allá del acontecimiento, observa su relación con otros y, de esta suerte, lo reduce a una fórmula general o ley de la naturaleza. Para el hombre de ciencia la naturaleza es siempre y puramente un «fenómeno», no en el sentido de que sea imperfecto en su realidad, sino en el sentido de ser un espectáculo que se presenta a su observación inteligente; mientras que los acontecimientos de la historia nunca son meros fenómenos, nunca meros espectáculos para la contemplación, sino cosas que el historiador mira, pero no *los* mira, sino que mira *a través* de ellos, para discernir el pensamiento que contienen.

Al penetrar así en el interior de los acontecimientos y descubrir el pensamiento que expresan, el historiador hace algo que el hombre de ciencia no necesita ni puede hacer. De esta manera, la tarea del historiador es mucho más compleja que la del hombre de ciencia. En otro sentido es más sencilla: el historiador no necesita y no puede (so pena de dejar de ser historiador) emular al hombre de ciencia en la búsqueda de las causas o leyes de los acontecimientos. Para la ciencia, el acontecimiento se descubre percibiéndolo, y la búsqueda ulterior de su causa se lleva a cabo asignándolo a su clase y determinando la relación entre esa clase y otras. Para la historia, el objeto por descubrir no es el mero acontecimiento, sino el pensamiento que expresa. Descubrir ese pensamiento es ya comprenderlo. Después que el historiador ha comprobado los hechos, no hay proceso ulterior de inquisición en sus causas. Cuando sabe lo que ha sucedido, sabe ya por qué ha sucedido.

Esto no significa que palabras como «causa» estén necesariamente fuera de lugar en lo que se refiere a la historia; significa solamente que en ella se las utiliza en sentido especial. Cuando un hombre de ciencia pregunta: «¿Por qué se puso color de rosa

ese papel tornasol?», quiere decir: «¿En qué clase de ocasiones se ponen color de rosa los papeles tornasol?». Cuando un historiador pregunta: «¿Por qué apuñaló Bruto a César?», lo que quiere decir es: «¿Qué pensaba Bruto que lo hizo decidirse a apuñalar a César?». La causa del acontecimiento significa para él el pensamiento en la mente de la persona por cuya agencia se produjo el acontecimiento, y esto no es algo distinto del acontecimiento, es el interior del acontecimiento mismo.

Por tanto, los procesos de la naturaleza se pueden describir con toda propiedad como secuencias de meros acontecimientos, pero los de la historia no. No son procesos de meros acontecimientos, sino procesos de acciones, que tienen un interior que consiste en procesos de pensamientos, y lo que el historiador busca es estos procesos de pensamiento. Toda historia es la historia del pensamiento.

Pero ¿cómo discierne el historiador los pensamientos que trata de descubrir? Sólo hay una manera de hacerlo: repensándolos en su propia mente. El historiador de la filosofía, al leer a Platón, lo que trata es de saber qué pensaba Platón al expresarse con ciertas palabras. La única manera de lograrlo es pensándolo por su cuenta. Esto es, de hecho, lo que queremos decir cuando hablamos de «comprender» las palabras. De esta manera es como el historiador de la política o de la guerra, al verse frente a un resumen de ciertas acciones ejecutadas por Julio César, trata de comprender estas acciones, es decir, de descubrir qué pensamientos tenía César en la mente que lo decidieron a ejecutarlas. Esto supone para el historiador representarse la situación en que se hallaba César, y pensar por sí mismo lo que César pensaba de la situación y las posibles maneras de enfrentarse a ella. La historia del pensamiento y, por lo tanto, toda historia, es la reactualización de pensamientos pretéritos en la propia mente del historiador.

Esta reactualización sólo se cumple, en el caso de Platón y de César, respectivamente, en la medida en que el historiador hace

gravitar sobre el problema todas las potencias de su propia mente y todos sus conocimientos de filosofía y de política. No se trata de una rendición pasiva al hechizo de otra mente, es una labor de pensamiento activo y, por lo mismo, crítico. El historiador no se limita a revivir pensamientos pasados, los revive en el contexto de su propio conocimiento y, por tanto, al revivirlos, los critica, forma sus propios juicios de valor, corrige los errores que pueda advertir en ellos. Esta crítica de los pensamientos cuya historia traza no es algo secundario a la tarea de trazar su historia. Es condición indispensable al conocimiento histórico mismo. Nada podría ser más erróneo acerca de la historia del pensamiento que suponer que el historiador en cuanto tal se limita a comprobar «qué fue lo que fulano pensó» dejándole a otro la decisión de «si era verdad». Todo pensar es pensar crítico; por tanto, el pensamiento que revive pensamientos pasados los critica al revivirlos.

Ahora podremos ver con claridad por qué los historiadores suelen restringir el campo del conocimiento histórico a los asuntos humanos. Un proceso natural es un proceso de acontecimientos, un proceso histórico es un proceso de pensamientos. Al hombre se le considera como el único ser sujeto a procesos históricos, porque se considera al hombre como el único animal que piensa, o que piensa lo suficiente o con la suficiente claridad para hacer de sus acciones la expresión de sus pensamientos. La creencia de que el hombre es el único animal que piensa es sin duda una superstición; pero la creencia de que el hombre piensa más y más continua y eficazmente que cualquier otro animal, y que es el único animal cuya conducta está determinada en grado considerable por el pensamiento en vez de por los simples impulsos y apetitos, está probablemente lo bastante bien fundada como para justificar la posición habitual del historiador.

No ha de seguirse de ahí que todas las acciones humanas son materia de la historia; y a decir verdad los historiadores se han puesto de acuerdo en decir que no. Pero cuando se les pregunta

cómo ha de hacerse la distinción entre acciones humanas históricas y no históricas, no saben bien a bien cómo replicar. Desde nuestro actual punto de vista podemos ofrecer una respuesta: en la medida en que la conducta del hombre está determinada por lo que puede denominarse su naturaleza animal, sus impulsos y apetitos, es una conducta no histórica; el proceso de esas actividades es un proceso natural. Así, pues, el historiador no se interesa en el hecho de que los hombres comen, duermen y practican el amor y satisfacen así sus naturales apetitos, sino se interesa en las costumbres sociales que los hombres crean con el pensamiento a manera de marco dentro del cual hallan satisfacción estos apetitos según maneras sancionadas por la convención y la moral.

En suma, aunque la concepción de la evolución ha revolucionado nuestra idea de la naturaleza, al poner en el lugar de la vieja concepción de proceso natural, como cambio dentro de los límites de un sistema fijo de formas específicas, la nueva concepción de ese proceso en cuanto suponiendo un cambio en las formas mismas, no ha identificado la idea de proceso natural con la de proceso histórico; y la moda, muy extendida hasta hace poco, de emplear la palabra «evolución» en un contexto histórico, y de hablar de la evolución de los parlamentos o lo que fuere, aunque natural para una época en que la ciencia de la naturaleza se consideraba como la verdadera forma de conocimiento, y cuando otras formas de conocimiento se sentían obligadas a asimilarse a ese modelo, a fin de justificar su existencia, fue el resultado de un pensamiento confuso y fuente de ulteriores confusiones.

Sólo hay una hipótesis de acuerdo con la cual podrían considerarse los procesos naturales como de carácter histórico, a saber: que estos procesos son en realidad procesos de acción determinada por un pensamiento que es su propio interior. Esto implicaría que los acontecimientos naturales son expresiones de pensamientos, sean los pensamientos de Dios o los de inteligen-

cias finitas angélicas o demoniacas, o los de mentes semejantes a las nuestras que habitan los cuerpos orgánicos e inorgánicos de la naturaleza de la misma manera como las nuestras habitan nuestros cuerpos… Haciendo a un lado los vuelos de la fantasía metafísica, una hipótesis semejante sólo podría reclamar nuestra atención seria si condujese a una mejor comprensión del mundo natural. Sin embargo, es verdad que el hombre de ciencia puede decir razonablemente de ella *«je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse»*, y el teólogo retrocedería ante cualquier sugestión de que la acción de Dios en el mundo natural se asemeja a la acción de una mente humana finita sujeta a las condiciones de la vida histórica. Y cuando menos es cierto que, hasta donde alcanza nuestro conocimiento científico e histórico, los procesos de acontecimientos que constituyen el mundo de la naturaleza son de especie totalmente distinta a los procesos de pensamiento que constituyen el mundo de la historia.

III) La historia como conocimiento de la mente

La historia no es, pues, como se la ha descrito equivocadamente tantas veces, una narración de acontecimientos sucesivos o una relación de cambios. A diferencia del hombre de ciencia, el historiador no se ocupa con los acontecimientos en cuanto tales. Sólo le interesan aquellos que son la expresión exterior de pensamientos, y éstos le interesan solamente en cuanto expresan pensamientos. En el fondo sólo los pensamientos le preocupan; la expresión exterior de los acontecimientos le interesan solamente en la medida en que le revelan los pensamientos que persigue.

En un sentido no dudo que estos pensamientos sean en sí mismos acontecimientos que se dan en el tiempo; pero como la única manera en que el historiador puede discernirlos es repensán-

dolos por sí mismo, hay otro sentido, y muy importante para el historiador, según el cual están completamente fuera del tiempo. Si el descubrimiento de Pitágoras respecto del cuadrado de la hipotenusa es un pensamiento que hoy podemos pensar por nuestra cuenta, un pensamiento que constituye una adición permanente al conocimiento matemático, el descubrimiento de Augusto de que podía injertar una monarquía en la constitución republicana de Roma, mediante el desarrollo de las implicaciones del *proconsulare imperium* y la *tribunicia potestas*, es igualmente un pensamiento que el estudiante de la historia romana puede pensar por sí mismo, una adición permanente a las ideas políticas. Si Whitehead tiene razón al llamar objeto eterno al triángulo rectángulo, la misma frase es aplicable a la Constitución romana y la modificación que en ella operó Augusto. Ésta es un objeto eterno porque el pensamiento histórico puede aprehenderla en cualquier momento; el tiempo no supone diferencia en este respecto, de la misma manera que en el caso del triángulo. La peculiaridad que la convierte en histórica no es el hecho de ocurrir en el tiempo, sino el hecho de que viene a ser conocida por nosotros porque repensamos el mismo pensamiento que creó la situación que investigamos, camino por el cual llegamos a comprender esa situación.

El conocimiento histórico es el conocimiento de lo que la mente ha hecho en el pasado y, al mismo tiempo, es volver a hacerlo, es la perpetuación de actos pasados en el presente. Por tanto, su objeto no es un mero objeto, algo fuera de la mente que lo conoce; es una actividad del pensamiento que sólo se puede conocer en tanto que la mente que la conoce la revive y al hacerlo se conoce. Para el historiador, las actividades cuya historia estudia no son espectáculos que se ofrecen a la mirada, sino experiencias que debe vivir a través de su propia mente; son objetivas y las conoce sólo porque son también subjetivas, o actividades propiamente suyas.

Puede decirse, pues, que la investigación histórica revela al historiador las potencias de su propia mente, y como todo lo que puede conocer históricamente son pensamientos que puede repensar, por sí mismo, el hecho de llegar a conocerlos le demuestra que su mente es capaz (o por el mismo esfuerzo de estudiarlos se ha vuelto capaz) de pensar de esa manera. Y, al contrario, siempre que encuentre ininteligibles ciertas cuestiones históricas, habrá descubierto una limitación de su propia mente; habrá descubierto que hay ciertas maneras en que no puede, o todavía no puede, o ya no puede, pensar. Ciertos historiadores, a veces generaciones enteras de historiadores, no encuentran en ciertos periodos de la historia nada inteligible y los califican de edades oscuras; pero tales frases nada nos dicen sobre esas edades, aunque nos dicen mucho sobre quiénes las escribieron, es decir, que son incapaces de repensar los pensamientos que eran fundamentales para aquellos periodos. Se ha dicho que *die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, y es verdad, aunque en un sentido no se ha reconocido siempre. Es el historiador mismo quien se sienta en el banquillo de los acusados, y ahí revela su propia mente en el vigor y en la debilidad, en las virtudes y en los vicios.

Pero el pensamiento histórico no se ocupa solamente con el pasado remoto. Si mediante el pensar histórico es como repensamos y, por ende, descubrimos, el pensamiento de Hammurabi o de Solón, de la misma manera es como descubrimos el pensamiento de un amigo que nos escribe una carta, o de un extraño que cruza la calle. Y tampoco es necesario que el historiador sea una persona diferente al sujeto de su investigación. Sólo con el pensamiento histórico puedo descubrir lo que pensaba hace 10 años, leyendo lo que entonces escribí, o lo que pensé hace cinco minutos, reflexionando en una acción que hice entonces y que me sorprendió cuando me di cuenta de lo que había hecho. En este sentido, todo conocimiento de la mente es histórico. La única manera como puedo conocer mi propia mente es ejecutando

algún acto mental para considerar luego qué es ese acto que he ejecutado. Si deseo saber qué es lo que pienso sobre determinada cosa, trato de poner orden en mis ideas acerca de ella, escribiéndolas o de alguna otra manera y, después de disponerlas y formularlas así, puedo estudiar el resultado como si fuera un documento histórico y ver cuáles eran mis ideas en el momento de forjar esos pensamientos: si me siento insatisfecho de ellos, puedo volver a hacerlo. Si quiero saber qué poderes inexplorados posee mi mente, por ejemplo, si puedo escribir poesía, puedo hacer la prueba de escribirla y ver si a mí y a otros nos parece auténtica. Si quiero saber si soy tan bueno como quisiera, o tan malo como me temo ser, tengo que examinar los actos que he llevado a cabo y comprender lo que realmente fueron: o bien voy y ejecuto otros actos y luego los examino. Todas estas inquisiciones son históricas. Proceden mediante el estudio de actos consumados, ideas que he pensado y expresado, actos que he hecho. Lo que acabo de empezar y estoy haciendo todavía, aún no puede juzgarse.

El mismo método histórico es el único por medio del cual puedo conocer la mente de otro, o la mente colectiva (cualquiera que sea el significado exacto de esta expresión) de una comunidad o una época. Estudiar la mente de la época victoriana o el espíritu político inglés es, simplemente, estudiar la historia del pensamiento Victoriano o de la actividad política inglesa. Aquí volvemos a Locke y su «método histórico llano». La mente no sólo declara sino que también disfruta o posee su naturaleza, como mente en general y como esta clase particular de mente con estas particulares disposiciones y facultades, mediante pensamientos y acciones, cometiendo acciones individuales que expresan sus pensamientos individuales. Si el pensar histórico es la manera de detectar estos pensamientos tal como se expresan en estas acciones, parecería que la frase de Locke da en el clavo, y que el conocimiento histórico es el único conocimiento que la

mente humana puede tener de sí misma. La llamada ciencia de la naturaleza humana o de la mente humana se resuelve en historia.

Se pensará con toda seguridad (si los que piensan así han tenido la paciencia de seguirme hasta aquí) que al decir esto reclamo para la historia más de lo que ella puede dar. La falsa posición ante la historia como relato de acontecimientos sucesivos o como espectáculo de cambios se ha enseñado con tanta frecuencia y autoridad en los últimos años, especialmente en Inglaterra, que el mismo significado de la palabra se ha corrompido por la asimilación del proceso histórico al proceso natural. Contra todas las equivocaciones que reconocen este origen me siento obligado a protestar, aunque mi protesta sea en vano. Pero hay un sentido según el cual estaría de acuerdo en que la resolución de una ciencia de la mente en historia significa renunciar a lo que una ciencia de la mente pretende por lo común, pretensión falsa, según mi parecer. El científico de la mente, al creer en la verdad universal y, por consiguiente, inalterable, de sus conclusiones, piensa que la cuenta que da de la mente vale para todas las futuras etapas en la historia de ésta. Piensa que su ciencia muestra lo que la mente será siempre, no sólo lo que ha sido en el pasado y lo que es ahora. El historiador no tiene don de profecía y lo sabe; por consiguiente, el estudio histórico de la mente no puede ni predecir los futuros desarrollos del pensamiento humano ni legislar para ellos, excepto en la medida en que tienen que seguir avanzando —aunque no podemos decir en qué dirección— con el presente como punto de partida. No es el menor de los errores contenidos en la ciencia de la naturaleza humana su pretensión de establecer un marco al cual debe conformarse toda la historia futura, cerrar la puerta al futuro y atar la posteridad dentro de límites que se deben no a la naturaleza de las cosas (límites de esta especie son reales y se les acepta fácilmente), sino a las supuestas leyes de la mente misma.

Hay otro tipo de objeción que merece mayor consideración. Puede concederse que la mente es el objeto propio y único del conocimiento histórico, pero todavía puede alegarse que el conocimiento histórico no es la única manera en que se puede conocer la mente. Podría haber una distinción entre dos maneras de conocer la mente. El pensar histórico la estudia en cuanto actuando en ciertas maneras determinadas y en ciertas situaciones determinadas. ¿Acaso no podría haber otra manera de estudiar la mente, investigando sus características generales con abstracción de cualquier situación o acción particular? Si así fuera, éste sería un conocimiento científico de la mente opuesto al histórico; no historia, sino ciencia mental, psicología, o la filosofía de la mente.

Si hay que distinguir entre esta ciencia de la mente y la historia, ¿cómo ha de concebirse la relación entre las dos? Me parece que hay dos aspectos alternativos de esta relación.

Una manera de concebirla sería distinguir entre lo que la mente es y lo que hace, y confiar el estudio de lo que hace, de sus acciones particulares, a la historia, y reservar el estudio de lo que es a la ciencia mental. Para emplear una distinción familiar, sus funciones dependen de su estructura, y detrás de sus funciones o actividades particulares, tal como se revelan en la historia, hay una estructura que determina estas funciones, estructura que debe estudiar no la historia, sino alguna otra especie de pensamiento.

Sin embargo, esta concepción es muy confusa. En el caso de una máquina distinguimos entre la estructura y la función, y pensamos en la última como dependiente de la primera. Pero esto podemos hacerlo sólo porque la máquina nos es igualmente perceptible en movimiento y en reposo y, por lo tanto, podemos estudiarla indiferentemente en cualquiera de los dos estados. Pero todo estudio de la mente es un estudio de sus actividades; si tratamos de pensar en una mente en absoluto reposo, nos vemos

obligados a admitir que si existiera (lo cual es más que dudoso) cuando menos seríamos incapaces de estudiarla. Los psicólogos hablan de mecanismos mentales; pero no se refieren a estructuras, sino a funciones. No profesan tener la habilidad de observar estos llamados mecanismos cuando no están funcionando. Y si examinamos más de cerca la distinción original advertiremos que no quiere decir exactamente lo que parece querer decir. En el caso de una máquina, lo que denominamos función es, en realidad, sólo una parte del funcionamiento total de la máquina y que sirve a los propósitos de su fabricante o usuario. Las bicicletas no se hacen con el fin de que haya bicicletas, sino con el de que las personas puedan viajar de cierta manera. Relativamente a ese propósito, una bicicleta funciona sólo cuando alguien la monta. Pero una bicicleta en reposo en un garaje no cesa de funcionar: sus partes no están inactivas, se mantienen en un orden particular, y lo que denominamos posesión de su estructura no es otra cosa que esta función de mantenerse armada de esa manera. En este sentido, todo lo que se llame estructura es, en realidad, una manera de funcionar. En cualquier otro sentido la mente no tiene función ninguna; para sí o para cualquiera otro, carece de todo valor excepto para ser mente, para ejecutar esas actividades que la constituyen en mente. En atención a lo cual, Hume tenía razón al sostener que no hay tal cosa como una «sustancia espiritual», nada que la mente sea, en cuanto distinto de ella y como fundamento de todo lo que hace.

Esta idea de una ciencia mental sería, para emplear la famosa distinción de Comte, «metafísica», pues dependería de la concepción de una sustancia oculta como base de los hechos de la actividad histórica; la idea alternativa sería «positiva» pues dependería de la concepción de similitudes o uniformidades entre esos mismos hechos. De acuerdo con esta idea, la tarea de la ciencia de la mente sería descubrir tipos o patrones de actividad, repetidos una y otra vez en la historia misma.

La posibilidad de semejante ciencia está fuera de toda duda. Pero hay que hacer dos observaciones con respecto a ella.

Primera observación: cualquier estimación del valor de semejante ciencia, basada en la analogía con la ciencia natural, sería enteramente engañosa. El valor de la generalización en la ciencia natural depende del hecho de que los datos de la física los proporciona la percepción, y percibir no es comprender. En consecuencia, la materia prima de la ciencia natural son «meros particulares», observados pero no comprendidos, y, tomados en su particularidad percibida, ininteligibles. Por tanto, supone un verdadero progreso en el conocimiento descubrir algo inteligible en las relaciones entre tipos generales de ellos. Lo que ellos son en sí mismos, como los hombres de ciencia nos recuerdan infatigablemente, permanece incógnito; pero al menos podemos saber algo de los patrones de hechos donde encajan.

Una ciencia que generaliza a partir de hechos históricos se halla en posición muy diferente. Aquí los hechos, a fin de que sirvan como datos, primero tienen que ser conocidos históricamente; y el conocimiento histórico no es percepción, sino un cernir el pensamiento que constituye el interior del acontecimiento. Cuando el historiador se halla listo para entregar ese hecho al científico de la mente, a manera de dato para una generalización, ya lo ha comprendido, de esta manera, desde adentro. Si no lo ha comprendido, se estará utilizando el hecho como dato para la generalización antes de que se le haya «comprobado» debidamente. Pero si lo ha comprendido, nada de valor le queda por hacer a la generalización. Si, mediante el pensar histórico, comprendemos ya cómo y por qué estableció Napoleón su ascendiente en la Francia revolucionaria, nada añade a nuestra comprensión de ese proceso la afirmación (por verdadera que sea) de que en otras partes han ocurrido cosas semejantes. Tales afirmaciones son valiosas sólo cuando no puede comprenderse el hecho particular por sí solo.

Así, pues, la idea de que tal ciencia es valiosa depende de una suposición tácita y falsa de que los «datos históricos», los «fenómenos de la conciencia», o cualquiera otra cosa semejante que le sirva de base, simplemente se perciben y no se les conoce históricamente. Pensar que sólo puede percibírseles es pensarlos no como mente, sino como naturaleza. En consecuencia, las ciencias de este tipo tienden sistemáticamente a desmentalizar la mente y convertirla en naturaleza. Un ejemplo moderno es la seudohistoria de Spengler, donde los hechos históricos individuales que denomina «culturas» se conciben francamente como productos naturales que crecen y perecen «con la misma soberbia falta de designio que las flores del campo»; otros ejemplos lo constituyen las muchas teorías psicológicas, ahora de moda, que conciben virtudes y vicios, conocimiento e ilusión, de la misma manera.

Segunda observación: si preguntamos hasta qué punto son buenas las generalizaciones de una ciencia semejante, veremos que carece de base su pretensión de trascender la esfera de la historia. No hay duda de que ciertos tipos de conducta se repiten, en tanto que mentes de la misma especie se hallen colocadas en el mismo tipo de situaciones. Los patrones de conducta característicos de un barón feudal fueron sin duda constantes mientras hubo barones feudales dentro de una sociedad feudal. Pero se buscarán en vano (excepto si los busca un investigador que se contente con las analogías más flojas y caprichosas) en un mundo cuya estructura sea de otra clase. Para que los patrones de conducta sean constantes tiene que existir un orden social que produzca recurrentemente situaciones de cierta clase. Pero los órdenes sociales son hechos históricos y están sujetos a cambios inevitables, rápidos o lentos. Sin duda una ciencia positiva de la mente podrá establecer uniformidades y recurrencias, pero nada puede garantizarle que las leyes que establece valen para otro periodo histórico que no sea ése de donde se sacan los hechos de tal ciencia, la cual (como se nos ha enseñado últimamente con respecto a lo

que se denomina economía clásica) no puede hacer más que describir de manera general ciertas características de la época histórica sobre la cual está erigida. Si intenta superar esta limitación recurriendo a un campo más amplio, apoyándose en la historia antigua, en la antropología moderna, etc., en busca de una más amplia base de hechos, ni aun así llegará a ser más que una descripción generalizada de ciertas fases en la historia humana. Jamás llegará a ser una ciencia no histórica de la mente.

En consecuencia, considerar una tal ciencia de la mente como elevándose por encima de la esfera de la historia y estableciendo las leyes permanentes e inmutables de la naturaleza humana, sólo es posible a una persona que crea que las condiciones transitorias de cierta época histórica son las condiciones permanentes de la vida humana. Para los hombres del siglo XVIII fue fácil cometer esta equivocación, debido a lo corto de su perspectiva histórica, y a que su conocimiento de otras culturas diferentes de la suya era tan limitado que podían identificar alegremente los hábitos intelectuales de un europeo occidental de su tiempo con las facultades intelectuales concedidas por Dios a Adán y toda su progenie. Hume, en su disertación sobre la naturaleza humana, nunca trató de ir más allá de la observación de que, en punto a hechos, «nosotros» pensamos de cierta manera, y dejó sin discutir la cuestión de lo que quería decir con la palabra «nosotros». El mismo Kant, en su intento por sobrepasar la «cuestión de hecho» y resolver la «cuestión de derecho», sólo llegó a demostrar que tenemos que pensar de esta manera si hemos de poseer la clase de ciencia que poseemos actualmente. Cuando pregunta cómo es posible la experiencia, por experiencia quiere decir la clase de experiencia que disfrutaban los hombres de su propia época y civilización. Claro que no se daba cuenta de ello. Nadie en su tiempo había trabajado lo suficiente la historia del pensamiento para saber que, tanto la ciencia como la experiencia de un europeo del siglo XVIII, eran hechos históricos sumamente peculiares,

muy diferentes a los de otros pueblos y de otras épocas. Ni tampoco se había caído en la cuenta de que, aun aparte del testimonio de la historia, los hombres tienen que haber pensado en maneras muy diferentes cuando apenas habían emergido del simio. La idea de una ciencia de la naturaleza humana, tal como la acariciaba el siglo XVIII, perteneció a una época en que todavía se creía que la especie humana, como todas las otras, era una creación especial con características inalterables.

La falacia inherente a la idea misma de una ciencia de la naturaleza humana no se despeja señalando que la naturaleza humana, como toda especie de naturaleza, tiene que concebirse como sujeta a la evolución, de acuerdo con los principios del pensamiento moderno. A decir verdad, semejante modificación de la idea no hace más que desembocar en peores consecuencias. Después de todo, la evolución es un proceso natural, un proceso de cambio, y como tal anula una forma específica al crear otra. Los trilobites de la época siluriana pueden ser los ancestros de los mamíferos actuales; pero un ser humano no es una especie de cucaracha. En un proceso natural el pasado es un pasado superado y muerto. Supongamos ahora que el proceso histórico del pensamiento humano fuese un proceso evolutivo en este sentido. Se seguiría de ahí que las maneras de pensar, características de cualquier periodo histórico dado, son maneras de acuerdo con las cuales tenía que pensar la gente entonces, pero de acuerdo con las cuales otras gentes, vaciadas en tiempos distintos, en otro molde mental, no pueden pensar. Si así fuera el caso no existiría la verdad; según la inferencia correctamente trazada por Herbert Spencer, lo que tomamos por conocimiento no pasa de ser lo que está en boga en el conocimiento actual, que no es verdadero sino, cuando mucho, útil para nuestra lucha por la existencia. El mismo aspecto evolucionario de la historia del pensamiento está implícito en Santayana, cuando acusa a la historia de fomentar la «ilustrada ilusión de vivir de nuevo la vida de los

muertos», ocupación digna sólo de «mentes que fundamentalmente carecen de lealtades, o que son incapaces de conocerse a sí mismas», de personas interesadas no en «el redescubrimiento de una esencia anteriormente discernida o apreciada, sino sólo en que hubo gente que en otro tiempo jugó con tal idea».[4]

La falacia común a todos estos puntos de vista es la confusión entre un proceso natural, en el cual muere el pasado al remplazarlo el presente, y un proceso histórico, en el cual el pasado, en tanto que históricamente conocido, sobrevive en el presente. Oswald Spengler, que siente vivamente la diferencia entre las matemáticas modernas y las de los griegos, y sabiendo que cada una de ellas es una función de su propia época histórica, alega correctamente, a partir de esta falsa identificación del proceso histórico con el natural, que para nosotros las matemáticas griegas no sólo deben ser extrañas, sino ininteligibles. Pero lo cierto es que no sólo comprendemos fácilmente las matemáticas griegas sino que son el fundamento de las nuestras. No se trata del pasado muerto de un pensamiento matemático alguna vez abrigado por personas cuyos nombres y fechas podemos dar, se trata del pasado vivo de nuestras investigaciones matemáticas actuales, un pasado que, mientras sintamos algún interés por las matemáticas, disfrutamos todavía como posesión real. Debido a que el pasado histórico, a diferencia del pasado natural, es un pasado vivo mantenido en vida por el acto mismo de pensamiento histórico, el cambio histórico de una manera de pensar a otra no supone la muerte de la primera, sino su supervivencia integrada en un nuevo contexto que supone el desarrollo y la crítica de sus propias ideas. Santayana, como tantos otros, primero identifica equivocadamente el proceso histórico con el natural, y luego culpa a la historia por ser lo que él falsamente cree que es. La teoría de Spencer de la evolución de las ideas humanas encarna el mismo error en su forma más ruda.

Se ha definido al hombre como animal capaz de aprovechar la experiencia de otros. Esto sería totalmente falso en lo que toca a su vida corporal: no se nutre porque otro haya comido, ni descansa porque otro haya dormido. Pero sí es cierto en lo concerniente a su vida mental; y la manera como se realiza este provecho es por medio del conocimiento histórico. El conjunto del pensamiento o de la actividad mental humana es una posesión comunitaria, y casi todas las operaciones que ejecutan nuestras mentes son operaciones que aprendimos de otros que ya las han ejecutado. Como la mente es lo que hace, y la naturaleza humana (si esa denominación designa algo real) no pasa de ser un nombre para las actividades humanas, este adquirir la habilidad para hacer determinadas operaciones equivale a adquirir una naturaleza humana determinada. De esta suerte, el proceso histórico es un proceso en que el hombre se crea este o aquel tipo de naturaleza humana al recrear en su propio pensamiento el pasado del cual es heredero.

Esta herencia no se trasmite por ningún proceso natural. Para poseerla tiene que captarla la mente que sea capaz, y el conocimiento histórico es la manera como cobramos posesión de ella. No se da, primero, una clase especial de proceso, el proceso histórico, y después una manera especial de conocerlo, a saber: el pensar histórico. El proceso histórico es en sí un proceso de pensamiento y existe sólo en tanto que las mentes que forman parte de él se saben partes de él. Mediante el pensar histórico la mente cuyo autoconocimiento es historia no sólo descubre dentro de sí esas capacidades cuya posesión le revela el pensamiento histórico, sino que hace pasar esas capacidades de un estado latente a otro actual, les da existencia efectiva.

En consecuencia, sería sofístico argüir que, como el proceso histórico es un proceso de pensamiento, tiene que haber pensamiento ya presente, como su presuposición, en su principio, y que una explicación de lo que ese pensamiento es originalmente

y en sí mismo tiene que ser una explicación no histórica. La historia no presupone la mente; es la vida misma de la mente, la cual no es mente excepto en tanto vive el proceso histórico y se conoce como viviendo de esa manera.

La idea de que el hombre, aparte de su vida histórica, autoconsciente, difiere del resto de la creación por ser un animal racional, es pura superstición. Los seres humanos sólo son racionales por momentos, espasmódicamente. En calidad, así como en cantidad, su racionalidad es cuestión de grado: algunos son racionales con mayor frecuencia que otros, algunos lo son de modo más intenso. Pero lo cierto es que no puede negarse a otros animales, además del hombre, una racionalidad trémula e indecisa. Sus mentes pueden ser inferiores en alcance y potencia a las de los salvajes más atrasados; pero según esas mismas normas los salvajes más atrasados son inferiores a los hombres civilizados, y aquellos que llamamos civilizados apenas si difieren menos entre sí. Aun entre animales no humanos encontramos rudimentos de vida histórica. Por ejemplo, entre los gatos, que no se lavan por instinto, sino que los enseñan sus madres. Tales rudimentos de educación no son algo que difiera esencialmente de una cultura histórica.

También la historicidad es cuestión de grado. La historicidad de sociedades muy primitivas no es fácilmente distinguible de la vida meramente instintiva de sociedades en que la racionalidad se halla en un punto lejano. Cuando las ocasiones en que se piensa, y la clase de cosas sobre las cuales se piensa, se vuelven más frecuentes y más esenciales para la vida de la sociedad, la herencia histórica de pensamiento, preservada por el conocimiento histórico de lo que se ha pensado antes, se vuelve más considerable y con su desarrollo empieza el desarrollo de una vida específicamente racional.

Por tanto, el pensamiento no es la presuposición de un proceso histórico que sea a su vez la presuposición del conocimiento

histórico. El pensamiento existe sólo en el proceso histórico, el proceso de los pensamientos; y este proceso es tan sólo en la medida en que se conoce como proceso de pensamientos. El autoconocimiento de la razón no es un accidente; pertenece a su esencia. Por eso el conocimiento histórico no es un lujo, o la pura diversión de una mente que reposa de ocupaciones más urgentes, sino un deber primario cuya satisfacción es esencial para el mantenimiento no sólo de cualquier forma o tipo particular de razón, sino de la razón misma.

IV) Conclusiones

Sólo nos resta sacar unas cuantas conclusiones de la tesis que he tratado de sostener.

Primera conclusión: respecto a la historia misma. Los métodos de la moderna investigación histórica se han desarrollado a la sombra de su hermana mayor, el método de las ciencias naturales; en algunos aspectos ayudados por su ejemplo, en otros estorbados. A lo largo de este ensayo ha sido necesario luchar a brazo partido con lo que podría llamarse concepción positivista, o mejor dicho malentendido positivista, de la historia como el estudio de acontecimientos sucesivos que yacen en un pasado muerto, acontecimientos que habría que comprender de la misma manera como el hombre de ciencia comprende acontecimientos naturales, clasificándolos y estableciendo relaciones entre las clases así definidas. Este error no sólo es endémico en el pensamiento moderno filosófico sobre la historia, sino que es también un peligro constante para el pensar histórico mismo. Mientras los historiadores cedan a él descuidarán la tarea que les es propia, penetrar en el pensamiento de los agentes cuyos actos estudian, y se contentarán con determinar lo exterior de esos actos, lo que en esos actos puede estudiarse estadísticamente. La investigación es-

tadística es para el historiador un buen sirviente pero un mal amo. De nada le aprovecha hacer generalizaciones estadísticas a menos que con ellas pueda descubrir el pensamiento que hay tras los hechos acerca de los cuales generaliza. En el día de hoy, el pensar histórico está desenredándose casi en todas partes de las marañas de la falacia positivista y reconociendo que la historia no es en sí misma más que la recreación del pensamiento pasado en la mente del historiador; pero todavía queda mucho por hacer si han de recogerse los frutos maduros de este reconocimiento. Aún circulan toda clase de falacias históricas, debidas a la confusión entre proceso histórico y proceso natural. No sólo las más groseras falacias que consisten en considerar los hechos históricos de cultura y tradición como funciones de hechos biológicos como raza y *pedigree*; sino falacias más sutiles que afectan los métodos de investigación y la organización de la investigación histórica, y que serían prolijas de enumerar aquí. Y hasta que se hayan eliminado estas falacias no podremos ver hasta qué punto el pensamiento histórico, al alcanzar por fin su forma y estatura propias, podrá cumplir sus viejas pretensiones en pro de la ciencia de la naturaleza humana.

Segunda conclusión: respecto a los pasados intentos por construir tal ciencia. Ha existido siempre la tendencia a considerar erróneamente la función positiva, total o parcial, de las llamadas ciencias de la mente humana (me refiero a estudios tales como los contenidos en la teoría del conocimiento, de la moral, de la política, de la economía, etc.). Idealmente, su finalidad es servir como explicación de una materia inmutable, la mente del hombre tal como ha sido y será siempre. Poca familiaridad con ellas se necesita para advertir que no hay tal, que no son sino inventarios de la riqueza alcanzada por la mente humana en cierta etapa de su historia. La *República* de Platón es una exposición no del ideal inmutable de la vida política, sino del ideal griego tal como Platón lo recibió y reinterpretó. La *Ética* de Aristóteles no des-

cribe una moralidad eterna, sino la moralidad del caballero griego. El *Leviatán* de Hobbes expone las ideas políticas del absolutismo del siglo XVII en su forma inglesa. La teoría ética de Kant expresa las convicciones morales del pietismo alemán; su *Crítica de la razón pura* analiza las concepciones y los principios de la ciencia newtoniana en su relación con los problemas filosóficos del día. Estas limitaciones se toman frecuentemente como defectos, como si un pensador más profundo que Platón hubiera podido evadirse de la atmósfera de la política griega, o como si Aristóteles debiera haber anticipado las concepciones morales de la cristiandad o del mundo moderno. Lejos de ser un defecto, estas limitaciones son un mérito; se las ve con mayor claridad en las obras de calidad más elevada. La razón es que en esas obras los autores están haciendo de la mejor manera posible la sola cosa que puede hacerse cuando se lleva a cabo un intento por construir una ciencia de la mente humana. Lo que hacen es exponer la posición alcanzada por la mente humana en su desarrollo histórico hasta la época de esos pensadores.

Cuando tratan de justificar esa posición, todo lo que pueden hacer es mostrarla como lógica, como un todo coherente de ideas. Si al darse cuenta de que tal justificación es un círculo vicioso, tratan de hacer depender ese todo de algo fuera de él, fracasan, como en verdad tienen que hacerlo; porque como el presente incluye en sí mismo su propio pasado, la verdadera base sobre la cual descansa todo, es decir, el pasado del cual ha surgido, no está fuera de él, sino que está incluida en su interior.

Si estos sistemas siguen siendo valiosos para la posteridad, no es a pesar de su carácter estrictamente histórico, sino a causa de él. Para nosotros, las ideas expresadas en esos sistemas son ideas que pertenecen al pasado; pero no es un pasado muerto; al comprenderlo históricamente lo incorporamos en nuestro pensamiento actual, y al desarrollarlo y criticarlo nos capacitamos para utilizar esa herencia en provecho de nuestro propio adelanto.

Pero un simple inventario de las posesiones intelectuales que tenemos en este momento no nos dice jamás qué derecho nos asiste para disfrutarlas. Para hacerlo así sólo hay un camino: analizarlas en vez de describirlas, y mostrar cómo se las ha construido dentro del desarrollo histórico del pensamiento. Por ejemplo, lo que Kant quería hacer cuando se propuso justificar nuestro empleo de una categoría como *causación*, puede hacerse en cierto sentido; pero no de acuerdo con el método de Kant, que se limita a esgrimir un argumento cerrado, donde prueba que tal categoría puede emplearse y tiene que emplearse si hemos de tener ciencia newtoniana; en cambio, puede hacerse investigando en la historia del pensamiento científico. Todo lo que Kant pudo demostrar es que los científicos del siglo XVIII pensaban en términos de esa categoría; la pregunta de por qué pensaban así puede contestarse investigando la historia de la idea de causación. Si se necesita algo más, si se necesita una prueba de que la idea es verdadera, de que la gente tiene razón al pensar así, entonces se está exigiendo algo que según la naturaleza de las cosas no podrá satisfacerse jamás. ¿Cómo podremos satisfacernos nunca de que los principios de acuerdo con los cuales pensamos son verdaderos, como no sea pensando según esos principios y viendo si a medida que trabajamos emergen críticas incontrovertibles de ellos? Criticar las concepciones de la ciencia es la labor de la ciencia misma, a medida que avanza; exigir que la teoría del conocimiento anticipe tal crítica es exigir que esa teoría anticipe la historia del pensamiento.

Finalmente, tenemos la cuestión de qué función puede asignarse a la ciencia de la psicología. A primera vista su posición parece equívoca. Por una parte, pretende ser una ciencia de la mente; pero si es así, su aparato de método científico es simplemente el fruto de una falsa analogía y tiene que pasar a la historia y, como tal, desaparecer. Y, ciertamente, esto es lo que debiera ocurrir en tanto que la psicología pretende manejar las funciones de

la razón misma. Hablar de la psicología del razonar, o de la psicología del yo moral (para citar los títulos de dos libros muy conocidos), es abusar de las palabras y confundir las cuestiones, adscribiendo a una ciencia cuasinaturalista una materia cuyo ser y desarrollo no son naturales sino históricos. Pero si la psicología evita este peligro y renuncia a interferir con lo que es propiamente materia de la historia, se halla en riesgo de caer en una pura ciencia de la naturaleza y convertirse en una simple rama de la fisiología que trate de movimientos musculares y nerviosos.

Pero existe una tercera alternativa. Al darse cuenta de su propia racionalidad, la mente se da cuenta también de la presencia en ella misma de elementos que no son racionales. Estos elementos no son cuerpo, son mente; pero no mente racional o pensamiento. Para emplear una vieja distinción, son psique o alma en cuanto distintos del espíritu. Estos elementos irracionales son la materia de la psicología. Son las fuerzas y actividades ciegas que llevamos dentro, que forman parte de la vida humana tal como ésta se experimenta a sí misma conscientemente, pero que no son parte del proceso histórico: sensación en cuanto distinta del pensamiento, sentimientos en cuanto distintos de las concepciones, apetito en cuanto distinto de la voluntad. La importancia que tienen para nosotros consiste en el hecho de que forman el medio ambiente inmediato en que vive nuestra razón, así como nuestro organismo fisiológico es el medio ambiente inmediato en que viven ellos. Son la base de nuestra vida racional, aunque no forman parte de ella. Nuestra razón los descubre, pero al estudiarlos no está estudiándose a sí misma. Al aprender a conocerlos, descubre cómo puede ayudarlos a vivir saludables, de manera que puedan alimentarla y sustentarla mientras ella prosigue la tarea que les es propia, la creación autoconsciente de su propia vida histórica.

Entre las tareas que la filosofía puede emprender legítimamente se halla una inquisición en la naturaleza del pensar histórico, y en este momento [1935] me parece que hay razones para pensar que tal inquisición no sólo es legítima, sino necesaria. Porque hay un sentido según el cual, en periodos particulares de la historia, ciertos problemas filosóficos están, por así decirlo, de temporada, y reclaman la atención especial del filósofo que ansia ser útil a su época. Por una parte, los problemas de la filosofía son inmutables; por otra, varían de época en época, de acuerdo con las características de la vida humana y el pensamiento en un momento determinado; y en los mejores filósofos de cada época se hallan tan entrelazadas esas dos partes que los problemas permanentes aparecen *sub specie saeculi* y los problemas especiales de la época *sub specie aeternitatis*. Siempre que el pensamiento humano se ha visto dominado por algún interés especial, la filosofía más fructífera de la época ha reflejado ese dominio; no pasivamente, por mera sumisión a su influencia, sino activamente, haciendo un intento especial por comprenderlo y colocarlo en el foco de la investigación filosófica.

En la Edad Media la teología era el interés que servía de esta manera para enfocar la especulación filosófica. En el siglo XVII era la física. Hoy día, cuando fechamos convencionalmente los principios de la filosofía moderna en el siglo XVII, creo yo que queremos decir que todavía la domina el interés científico que por entonces empezó a señorear la vida humana. Pero si comparamos la mente del siglo XVII, en su orientación general, con la de hoy, contraponiendo los temas que aparecen en su literatura, no podemos menos de tropezar con una importante diferencia. Desde la época de Descartes, y aun desde la de Kant, la humanidad ha adquirido un nuevo hábito de pensar históricamente. Con esto no quiero decir que no hubiese historiadores dignos

del título hasta hace siglo y medio. Sería falso. Ni aun quiero decir que desde entonces ha aumentado enormemente la masa del conocimiento histórico y la producción de libros sobre historia; eso sería verdadero pero relativamente sin importancia. Lo que quiero decir es que durante este tiempo el pensamiento histórico ha forjado una técnica propia, de carácter no menos definido y resultados no menos seguros que los de su hermana mayor, la técnica de la ciencia natural; y que al entrar así en el *sichere Gang einer Wissenschaft*, ha tomado un sitio en la vida humana desde donde su influjo ha permeado y, hasta cierto punto, transformado todos los departamentos del pensamiento y la acción.

Entre otros, ha influido enormemente en la filosofía; pero en conjunto, la actitud de la filosofía para con su influencia ha sido más pasiva que activa. Algunos filósofos se inclinan a darle la bienvenida; otros a resentiría; relativamente pocos han pensado filosóficamente sobre ella. Se han dado intentos, especialmente en Alemania e Italia, por responder a las preguntas: ¿qué es el pensamiento histórico?, ¿qué luz arroja sobre los problemas tradicionales de la filosofía?, y al responder a estas preguntas se quiso hacer por la conciencia histórica de hoy lo que la analítica trascendental de Kant hizo por la conciencia científica del siglo XVIII. Pero por lo común, y especialmente en Inglaterra, lo habitual ha sido ignorar tales cuestiones, y discutir los problemas del conocimiento en aparente indiferencia de que exista cosa alguna como la historia. Es posible defender esta costumbre, claro está. Puede discutirse que la historia no es conocimiento, sino sólo opinión, y que es indigna del estudio filosófico. O puede alegarse que, en cuanto conocimiento, sus problemas son los del conocimiento en general y no requiere tratamiento especial. Por lo que a mí respecta, no puedo aceptar ninguna de estas dos defensas. Si la historia es opinión, ¿por qué habría de ignorarla la filosofía sobre tal base? Si es conocimiento, ¿por qué no habrían de estudiar sus métodos los filósofos con la misma atención que

conceden a los muy diferentes métodos de la ciencia? Y cuando leo las obras incluso de los más grandes filósofos ingleses contemporáneos y recientes, admirándolos profundamente y aprendiendo de ellos más de lo que espero ser capaz de reconocer, me encuentro acosado por el pensamiento de que sus soluciones al problema del conocimiento —basados, como parecen estarlo, en el estudio de la percepción y el pensamiento científico— no sólo ignoran el pensar histórico, sino que son en verdad incongruentes con el hecho de que existe tal cosa.

Sin duda alguna, el pensamiento histórico es en un sentido semejante a la percepción. Cada uno de ellos tiene como objeto propio algo individual. Lo que percibo es este cuarto, esta mesa, este papel. Lo que el historiador piensa es acerca de Isabel de Inglaterra o de Marlborough, o de la guerra del Peloponeso o de la política de los Reyes Católicos. Pero lo que percibimos es siempre el esto, el aquí, el ahora. Aun cuando oímos una explosión distante o vemos una conflagración estelar mucho tiempo después de que ha ocurrido, hay un momento en que es perceptible aquí y ahora, en que es esta explosión, esta nueva estrella. El pensamiento histórico lo es de algo que nunca puede ser un esto, porque nunca está aquí y ahora. Sus objetos son acontecimientos que han dejado de ocurrir y condiciones que ya no existen. Sólo cuando ya no son perceptibles se convierten en objetos del pensamiento histórico. De ahí que hagan imposible la historia todas las teorías del conocimiento que conciben el conocimiento histórico como una transacción o relación entre un sujeto y un objeto que coexisten en lo real, y que se confrontan o enfrentan mutuamente, teorías que toman la correlación como esencia del conocimiento.

Hay otra manera en que la historia se asemeja a la ciencia: tanto en una como en otra el conocimiento es inferencial o razonado. Pero, mientras que la ciencia vive en un mundo de universales abstractos, que en un sentido están en todas partes y en otro

no están en ninguna, en un sentido en todos los tiempos y en otro en ninguno, las cosas acerca de las cuales razona el historiador no son abstractas sino concretas, no universales sino individuales, no indiferentes al espacio y al tiempo sino que tienen un cuándo y un dónde propios, aunque el dónde no es necesario que sea aquí y el cuándo no pueda ser ahora. Por lo antes dicho, no es posible encajar la historia en teorías de acuerdo con las cuales el objeto del conocimiento es abstracto e inmutable, una entidad lógica ante la cual la mente puede adoptar varias actitudes.

Tampoco es posible definir el conocimiento combinando teorías de estos dos tipos. La filosofía actual abunda en semejantes combinaciones. Conocimiento por contacto directo y conocimiento por descripción; objetos eternos y las situaciones transitorias de las cuales son ingrediente; reino de la esencia y reino de la materia; en estas y otras dicotomías semejantes (como en las viejas dicotomías de cuestiones de hecho y relaciones entre ideas, o de verdades de hecho y verdades de razón) se toman en cuenta tanto las peculiaridades de una percepción que capta el aquí y el ahora, como las del pensamiento abstracto que aprehende el dondequiera y el siempre, la αἴσθησις y la νόησις de la tradición filosófica. Pero así como la historia no es ni αἴσθησις ni νόησις, tampoco es una combinación de las dos. Es una tercera cosa que tiene algunas de las características de una y otra, pero que las combina de manera imposible a ninguna de las dos. La historia no es parcialmente contacto directo con situaciones transitorias y en parte conocimiento razonado de entidades abstractas. Es absolutamente un conocimiento razonado de lo que es transitorio y concreto.

Mi propósito es hacer aquí una breve exposición de esta tercera cosa que es la historia, y empezaré por exponer lo que podría denominarse la teoría que de ella tiene el sentido, la teoría que la

mayor parte de la gente cree, o se imagina creer, cuando empiezan a pensar en el problema.

Según esta teoría, las cosas esenciales en la historia son la memoria y la autoridad. Si un acontecimiento o estado de cosas ha de conocerse históricamente, primero que nada tiene uno que ponerse en contacto con él; luego tiene que recordarlo, después tiene que exponer sus recuerdos de él en términos inteligibles para otro y, finalmente, ese otro tiene que aceptar lo expuesto como verdadero. De esta suerte, la historia es el creer a alguien cuando afirma que recuerda algo. El creyente es el historiador; la persona creída se llama su autoridad.

Esta doctrina implica que la verdad histórica, en lo que tiene de accesible al historiador, es accesible para él sólo porque existe prefabricada en las declaraciones preconfeccionadas de sus autoridades. Estas declaraciones son para él un texto sagrado cuyo valor depende enteramente de la continuidad de la tradición que representan. Por tanto, debe procurar no alterarlas bajo ningún concepto. Debe evitar mutilarlas, o hacerles adiciones y, sobre todo, no debe contradecirlas. Porque si empieza a seleccionar y escoger por su cuenta, a decidir que algunas de las declaraciones de su autoridad son importantes y otras no, está pasando por encima de su autoridad para apelar a otro criterio, y esto es, según la teoría, precisamente lo que no puede hacer. Si las adiciona, si interpola en ellas construcciones de su cosecha, está creyendo en algo por otra razón ajena al hecho de que su autoridad lo ha dicho, y esto, repetimos, no tiene derecho de hacerlo. Lo que es peor, si las contradice, con la pretensión de decidir que su autoridad ha presentado equivocadamente los hechos, y si rechaza sus declaraciones como increíbles, está creyendo lo contrario de lo que se le ha dicho y comete la peor ofensa posible contra las leyes de su oficio. La autoridad puede ser charlatana, discursiva, chismosa y amante del escándalo; puede haber olvidado u omitido hechos, puede haberlos expuesto torcidamente por ignoran-

cia o mala fe; pero contra estos defectos el historiador no tiene remedio. Para él, en teoría, lo que le dicen las autoridades es la verdad, toda la verdad accesible y nada más que la verdad.

Hay que exponer estas consecuencias de la teoría del sentido común sólo para repudiarlas. Todo historiador sabe que a veces modifica lo que encuentra en sus autoridades en las tres maneras acabadas de mencionar. Selecciona de ellas lo que le parece importante y omite el resto; interpola en ellas cosas que no dicen explícitamente; y las critica al rechazar o enmendar lo que considera fundado en mala información o mendacidad. Pero no estoy seguro de si los historiadores siempre nos damos cuenta de las consecuencias de lo que hacemos. Por regla general, cuando meditamos en nuestro trabajo, aceptamos en apariencia lo que he llamado teoría del sentido común, al mismo tiempo que reclamamos nuestros derechos de selección, construcción y crítica. No hay duda de que estos derechos son incongruentes con la teoría; pero tratamos de suavizar la contradicción empequeñeciendo la medida en que se les ejercita, pensando en ellos como en medidas de emergencia, como en una especie de rebelión a que se ve obligado ocasionalmente el historiador por culpa de la excepcional incompetencia de sus autoridades, pero que no perturba fundamentalmente el normal régimen pacífico en que cree plácidamente lo que se le dice porque se le dice que lo crea. Sin embargo, estas cosas, por poca que sea la frecuencia con que se hagan, resultan o crímenes históricos o hechos fatales para la teoría; porque según ésta no habría que cometerlos no digamos raras veces, sino nunca. Y, en realidad, no son ni criminales ni excepcionales. A lo largo del curso de su trabajo el historiador escoge, construye y critica; sólo con el ejercicio de estas cosas mantiene su pensamiento en la *sichere Gang einer Wissenschaft*. Al reconocer explícitamente este hecho es posible efectuar lo que, para utilizar otra frase kantiana, podría denominarse revolución copernicana en la teoría de la historia: el descubrimiento de que,

lejos de apoyarse en otra autoridad que no sea él mismo, y a cuyos dictados debe conformar su pensamiento, el historiador es su propia autoridad y su pensamiento es autónomo, autoautorizante, dueño de un criterio al cual deben conformarse sus llamadas autoridades y por referencia al cual se las critica.

La autonomía del pensamiento histórico se manifiesta con la máxima sencillez en el trabajo de selección. El historiador que trata de trabajar de acuerdo con la teoría del sentido común y reproducir exactamente lo que encuentra en sus autoridades se asemeja al pintor de paisajes que trata de trabajar apegado a la teoría que ordena al artista copiar la naturaleza. Acaso imagine que reproduce dentro de su medio propio las formas y los colores verdaderos de las cosas naturales; pero, por mucho que se esfuerce en hacerlo, estará siempre seleccionando, simplificando, esquematizando, dejando fuera lo que no considera importante y tomando lo que le parece esencial. El artista, y no la naturaleza, es el responsable de lo que entra en el cuadro. De la misma manera, no hay historiador, ni siquiera el peor, que se limite a copiar a sus autoridades; aun cuando no ponga nada de su parte (lo cual nunca es realmente posible), siempre deja fuera cosas que, por una razón o por otra, decide que su obra no necesita o no puede utilizar. Por tanto, es él y no su autoridad el responsable de lo que se incorpora. En ese punto es él su propio amo: su pensamiento es, hasta ese punto, autónomo.

En lo que hemos denominado construcción histórica encontramos un ejemplo todavía más claro de esta autonomía. Las autoridades hablan al historiador de tal o cual fase de un proceso cuyas fases intermedias dejan sin describir; el historiador inserta estas fases por cuenta propia. La imagen que trace del asunto, aunque consista parcialmente en exposiciones sacadas de las autoridades, consiste también, y cada vez más a medida que aumente su capacidad como historiador, en afirmaciones a las cuales llega por inferencia a partir de aquellas que están de acuerdo

con su propio criterio, sus propias reglas de método y sus propios cánones de pertinencia. En esta parte de su trabajo no depende jamás de sus autoridades en el sentido de repetir lo que éstas le dicen; depende de sus propios medios y constituyéndose en su propia autoridad, mientras que las llamadas autoridades dejan de serlo para convertirse en simple testimonio histórico.

Sin embargo, la crítica histórica nos proporciona la demostración más clara de la autonomía del historiador. Así como la ciencia natural encuentra su método apropiado cuando el hombre de ciencia, según la metáfora de Bacon, interroga a la naturaleza y la tortura con los experimentos para arrancarle respuestas a sus preguntas, de la misma manera encuentra la historia su método apropiado cuando el historiador pone a sus autoridades en el banquillo de los acusados y por medio del interrogatorio las obliga a proporcionarle informes que en sus afirmaciones originales habían retenido, fuera porque no querían darlos o porque no los tenían. Por ejemplo, un comandante se atribuye en sus despachos una victoria; el historiador, al leer esos despachos con espíritu crítico, preguntará: «Si fue una victoria, ¿por qué no siguió adelante de esta o aquella manera?», y de esta suerte puede declarar al autor culpable de ocultamiento de la verdad. O bien, empleando el mismo método, puede encontrar culpable de ignorancia a un predecesor menos crítico que aceptó la versión de la batalla que le dieron esos mismos despachos.

La autonomía del historiador se manifiesta aquí en su forma extrema porque es evidente que de algún modo, en virtud de su actividad como historiador, tiene el poder de rechazar algo que le dicen explícitamente sus autoridades y sustituirlo por otra cosa. Si tal cosa es posible, el criterio de la verdad histórica no puede ser el hecho de que una autoridad afirme algo. Lo que está en cuestión es la veracidad y la información de la llamada autoridad; y a esta cuestión tiene que responder el historiador por cuenta propia, con fundamento en su propia autoridad. Por tan-

to, aun cuando acepte lo que sus autoridades le digan, lo acepta no por la autoridad de éstas, sino por la suya propia; no porque éstas lo digan, sino porque satisface su criterio de la verdad histórica.

La teoría del sentido común, que basa la historia en la memoria y en la autoridad, no necesita mayor refutación. Su bancarrota es evidente. Para los historiadores no puede haber autoridades; porque las llamadas autoridades están sujetas a un veredicto que sólo el historiador puede pronunciar. Sin embargo, la teoría del sentido común puede reclamar una verdad calificada y relativa. Hablando en términos generales, el historiador trabaja un tema que otros han trabajado antes que él. A medida que sea más novicio en tal o cual tema particular o en la historia como totalidad, sus precursores serán, relativamente a su incompetencia, autoritarios; y en el caso límite en que su incompetencia e ignorancia sean absolutos, se les podrá calificar sin más de autoridades. A medida que domine más y más el oficio y el tema, aquellos precursores se vuelven cada vez menos sus autoridades, y más y más sus colegas, a los cuales hay que tratar con respeto o menosprecio de acuerdo con sus merecimientos.

Y así como la historia no depende de la autoridad, tampoco depende de la memoria. El historiador puede redescubrir lo que se ha olvidado por completo, en el sentido de que ninguna tradición ininterrumpida, que arranque de los testigos presenciales, le entrega afirmación alguna al respecto. Puede descubrir incluso que, hasta el momento de descubrirlo él, nadie sabía siquiera que hubiese ocurrido. Esto lo hace en parte mediante el tratamiento crítico de declaraciones contenidas en sus fuentes, y en parte mediante el empleo de lo que se ha llamado fuentes no escritas, que se emplean en proporción cada vez mayor a medida que la historia se siente más segura de sus métodos y su criterio propios.

He hablado del criterio de verdad histórica. ¿Qué es este criterio? Según la teoría del sentido común, es la concordancia de

las afirmaciones hechas por el historiador con las que encuentra en sus autoridades. Ahora sabemos que esta respuesta es falsa y tenemos que buscar otra. No podemos renunciar a la búsqueda. Tiene que haber alguna respuesta a la cuestión, porque sin criterio no puede haber crítica. El más grande filósofo inglés de nuestro tiempo ha dado respuesta a esta pregunta en su folleto *The Presuppositions of Critical History*. El ensayo de Bradley fue uno de sus primeros trabajos del cual se sintió insatisfecho en la madurez; pero, por insatisfactorio que parezca, y lo es, lleva la impronta de su genio. En él se enfrenta Bradley a la cuestión de cómo es posible para el historiador, desafiando la teoría del sentido común, volver la espalda a sus llamadas autoridades y decir: «Esto es lo que registran nuestras autoridades; pero lo que realmente aconteció debe haber sido esto y no aquello».

La respuesta que dio a esta cuestión es que nuestra experiencia del mundo nos enseña que algunas clases de cosas acontecen y otras no; esta experiencia es, pues, el criterio que el historiador aplica a las declaraciones de sus autoridades. Si éstas le dicen que acontecieron cosas que según su experiencia no ocurren, se ve obligado a no creer en ellas; si las cosas que comunican son de aquellas que según su experiencia ocurren, es libre de aceptar sus declaraciones.

Hay muchas objeciones obvias a esta idea, en las cuales no insistiré. Está profundamente teñida de la filosofía empírica contra la cual habría de rebelarse Bradley con tanta eficacia. Pero, aparte de esto, hay ciertos puntos especiales en los cuales el razonamiento me parece defectuoso.

Primero, el criterio propuesto no es un criterio de lo ocurrido, sino de lo que podría ocurrir. En realidad, no es sino el criterio aristotélico de lo que es admisible en la poesía, y por lo mismo no sirve para distinguir entre la historia y la ficción. Sin duda lo satisfarían las afirmaciones de un historiador, pero lo satisfa-

rían no menos adecuadamente las de un novelista histórico. En consecuencia, no puede ser el criterio de la historia crítica.

Segundo, debido a que no puede decirnos qué ocurrió, nos deja que, para eso, nos apoyemos en la pura autoridad de nuestro informante. En el momento de aplicar este criterio nos proponemos creer todo lo que nuestro informante nos dice en tanto satisfaga el criterio meramente negativo de ser posible. Esto no es volver la espalda contra nuestras autoridades; es aceptar ciegamente lo que nos dicen. No se ha alcanzado aún la actitud crítica.

Tercero, la experiencia que el historiador tiene del mundo en que vive sólo puede ayudarle para comprobar, incluso negativamente, las afirmaciones de sus autoridades en la medida en que éstas se ocupan no con la historia, sino con la naturaleza, que carece de historia. Las leyes de la naturaleza han sido siempre las mismas, y lo que ahora es contra natura fue contra natura hace 2000 años; pero las condiciones históricas de la vida del hombre, en cuanto distintas de las naturales, difieren tanto en épocas diferentes que no será posible sostener ningún razonamiento basado en la analogía entre unas y otras. El hecho de que griegos y romanos abandonaran a los recién nacidos a fin de regular el número de la población no es menos verdadero por ser distinto de lo que acontece en la experiencia de los contribuyentes a la *Cambridge Ancient History. A* decir verdad, el tratamiento que Bradley da al tema nació no del curso ordinario del estudio de la historia, sino de su propio interés en la credibilidad de las narraciones del Nuevo Testamento, y en particular del elemento milagroso en éstas contenido; pero un criterio que sólo sirve en el caso de los milagros es tristemente inútil para el historiador cotidiano.

A pesar de todo, el ensayo de Bradley sigue siendo memorable por el hecho de que en él se ha cumplido en principio la revolución copernicana en la teoría del conocimiento histórico. Para la teoría del sentido común, la verdad histórica consiste en la acep-

tación por parte del historiador de las afirmaciones de sus autoridades; Bradley ha visto que el historiador lleva consigo al estudio de sus autoridades un criterio propio por referencia al cual juzga a las autoridades mismas. Qué es ese criterio, no pudo descubrirlo Bradley. Queda por ver si, 60 años más tarde, su problema —que por lo pronto creo que ningún filósofo inglés lo ha discutido en letras de imprenta— puede llevarse más adelante de donde él lo dejó.

Ya he hecho notar que, además de escoger entre las declaraciones de sus autoridades aquellas que considera como importantes, el historiador debe ir en dos sentidos más allá de lo que sus autoridades le dicen. Uno de estos sentidos es el camino crítico, y éste es el que Bradley trató de analizar. El otro es el camino constructivo. Sobre éste no ha dicho nada, y a éste me propongo volver ahora. Describí la historia constructiva como la interpolación, entre las afirmaciones tomadas de nuestras autoridades, de otras implícitas en ellas. De esta suerte, nuestras autoridades nos dicen que un día estuvo César en Roma y que en otro día posterior estuvo en las Galias; nada nos dicen sobre su viaje de un lugar al otro, pero nosotros lo interpolamos con absoluta tranquilidad de conciencia.

Este acto de interpolación tiene dos características significativas. Primera, no es en modo alguno arbitrario ni meramente caprichoso: es necesario, o, según el lenguaje kantiano, *a priori*. Si llenáramos la narración de los actos de César con detalles fantásticos tales como los nombres de las personas que se encontró en el camino y lo que les dijo, la construcción sería arbitraria; sería en verdad la especie de construcción que hace el novelista histórico. Pero si nuestra construcción no abarca nada que sea innecesario al testimonio histórico, entonces es una construcción histórica legítima de una especie sin la cual no puede haber historia alguna.

Segunda característica, lo que se infiere de esta manera es esencialmente algo imaginado. Si miramos hacia el mar y percibimos un barco, y cinco minutos más tarde volvemos a mirar y lo percibimos en un lugar diferente, nos vemos obligados a imaginarlo como habiendo ocupado posiciones intermedias cuando no lo estábamos mirando. Éste es ya un ejemplo de pensamiento histórico; y no de otra manera nos vemos obligados a imaginar a César como habiendo viajado desde Roma hasta las Galias cuando se nos dice que estuvo en diferentes lugares en tales momentos sucesivos.

A esta actividad, con su doble carácter, la llamaré imaginación *a priori*; y, aunque más adelante tendré más que decir sobre ella, por el momento me contentaré con hacer notar que, por muy inconscientes que seamos de su funcionamiento, es ésta la actividad que al salvar los huecos entre lo que nuestras autoridades nos dicen, le da continuidad a la narración o descripción histórica. Es lugar común decir que el historiador tiene que emplear su imaginación; para citar el *Essay on History* de Trevelyan, «un historiador perfecto tiene que poseer una imaginación lo suficientemente vigorosa para volver su narración emocionante y pintoresca»; pero esto significa menospreciar el papel que desempeña la imaginación histórica, que no es propiamente ornamental, sino estructural. Sin ella el historiador no tendría narración alguna que adornar. La imaginación, esa «facultad ciega pero indispensable» sin la cual, como Kant ha demostrado, no podríamos percibir el mundo que nos circunda, es indispensable de la misma manera para la historia; es la que, operando no caprichosamente como la fantasía, sino en su forma *a priori*, hace el trabajo entero de construcción histórica.

Y aquí debemos cuidarnos de dos equívocos. Primero, podría pensarse que al imaginar sólo podemos representarnos lo que es imaginario en el sentido de ficticio o irreal. Basta mencionar este prejuicio para disiparlo. Si yo me imagino que un amigo que ha

salido hace poco de mi casa entra en este momento a la suya, el hecho de que yo imagine tal acontecimiento no me da razón para suponerlo irreal. Lo imaginario, simplemente en cuanto tal, no es real ni irreal.

Segundo, hablar de una imaginación *a priori* podría parecer una paradoja, porque cabe pensar que la imaginación es esencialmente caprichosa, arbitraria, meramente fantasiosa. Pero además de su función histórica hay otras dos funciones de la imaginación *a priori* que son, o debieran ser, familiares a todos. Una es la imaginación pura o libre, pero de ninguna manera arbitraria, del artista. Un hombre que escribe una novela compone un relato donde diversos personajes desempeñan varios papeles. Personajes e incidentes son todos igualmente imaginarios; sin embargo, el propósito cabal del novelista es mostrar los personajes actuando y los incidentes desarrollándose de una manera que determina una necesidad interna a ellos mismos. Si el relato es bueno, no puede desarrollarse de otra manera que como lo hace; al imaginarlo, el novelista no puede imaginarlo desarrollándose de otra manera que como se desarrolla. Aquí vemos en ejercicio, e igual sucede en otras clases de arte, a la imaginación *a priori*. Su otra función familiar es lo que podría llamarse la imaginación perceptual, que completa y consolida los datos de la percepción de la manera tan bien analizada por Kant, presentándonos objetos posibles de percepción que no se perciben en realidad: la parte de abajo de esta mesa, el interior de un huevo intacto, el otro lado de la luna. Aquí la imaginación es de nuevo *a priori*: no podemos menos de imaginar lo que no puede menos de estar ahí. La imaginación histórica difiere de ésta no en que sea *a priori*, sino en que tiene como tarea especial imaginar el pasado: que no es un objeto posible de percepción, puesto que no existe ahora, sino que puede convertirse, a través de esta actividad, en objeto de nuestro pensamiento.

De esta manera, la imagen que el historiador se hace de su tema, trátese de una secuencia de acontecimientos o de un estado pasado de cosas, aparece como una red construida imaginativamente entre ciertos puntos fijos que le han proporcionado las afirmaciones de sus autoridades; y si estos puntos son suficientemente abundantes y si los hilos tendidos de uno se han construido con el cuidado debido, siempre por la imaginación *a priori* y nunca por la mera fantasía arbitraria, la imagen entera se verificará constantemente por referencia a estos datos y no corre demasiado riesgo de perder contacto con la realidad que representa.

Verdaderamente esto se asemeja mucho a la manera como consideramos el trabajo histórico, cuando la teoría del sentido común ha dejado de satisfacernos y hemos caído en la cuenta del papel que en él representa la imaginación constructiva. Pero hay un sentido en que tal concepción falla seriamente: en que pasa por alto el papel, no menos importante, que desempeña por la crítica. Pensamos en nuestra telaraña de construcción, por así decirlo, como clavada en los hechos por las afirmaciones de las autoridades, a las cuales consideramos como datos o puntos fijos para el trabajo de construcción. Pero al pensar así hemos vuelto a deslizamos hacia la teoría, que ahora sabemos falsa, de que la verdad se nos entrega preconfeccionada en estas afirmaciones. Sabemos que la verdad se alcanza no tragándonos lo que las autoridades nos dicen, sino criticándolo; de suerte que los puntos supuestamente fijos, entre los cuales teje su red la imaginación histórica, no se nos dan preconfeccionados, sino que hay que obtenerlos con el pensamiento crítico.

Fuera del pensamiento histórico mismo, no hay cosa alguna por referencia a la cual puedan verificarse estas conclusiones. El historiador piensa exactamente como el héroe de una novela policiaca en el momento en que, partiendo de los indicios más diversos, construye el cuadro imaginario de cómo, y quién, ha co-

metido un crimen. Al principio, este cuadro es una simple teoría que espera una verificación que debe venir de afuera. Dichosamente para el detective, las convenciones de esa forma literaria dictan que, cuando su construcción esté completa, la corrobore limpiamente la confesión del criminal, hecha en tales circunstancias que su autenticidad queda fuera de duda. El historiador es menos afortunado. Si después de convencerse, mediante un estudio de los testimonios históricos disponibles, que Bacon escribió las obras de Shakespeare o que Enrique VII asesinó a los príncipes en la torre, encontrara un documento autógrafo que confesara el hecho, no habría confirmado en manera alguna sus conclusiones; el nuevo documento, lejos de cerrar la investigación, no haría más que complicarla suscitando un nuevo problema: el problema de su propia autenticidad.

Empecé examinando una teoría de acuerdo con la cual todo está dado: de acuerdo con la cual toda la verdad, en lo que cualquier verdad tiene de accesible para el historiador, se la dan prefabricada en las declaraciones prefabricadas de sus autoridades. Luego, advertí que mucho de lo que el historiador considera verdadero no se le da de esta manera, sino que lo construye él mismo con su imaginación *a priori*; pero todavía pensaba yo que esta imaginación trabajaba por inferencia partiendo de puntos fijos dados en el mismo sentido. Ahora me veo obligado a confesar que para el pensamiento histórico no hay puntos fijos así dados; en otras palabras, que en la historia, así como no hay autoridades propiamente dichas, no hay tampoco datos propiamente dichos.

Indudablemente los historiadores piensan que trabajan con datos, y por datos quieren decir hechos históricos que ellos poseen, prefabricados, al empezar tal o cual investigación histórica. Un dato así sería, por ejemplo, si la investigación se ocupa de la guerra del Peloponeso, cierta afirmación de Tucídides aceptada como sustancialmente verdadera. Pero cuando preguntamos qué

es lo que entrega este dato a la imaginación histórica, la respuesta es obvia: el pensamiento histórico se lo da a sí mismo, y por tanto, en relación con el pensamiento histórico en general, no es un dato sino un resultado o logro. Es nuestro conocimiento histórico el que nos dice que estos curiosos signos sobre papel son letras griegas; que las palabras que forman tienen cierto significado en dialecto ático; que el pasaje es auténtico de Tucídides y no una interpolación o corrupción; que en esa ocasión Tucídides sabía de qué estaba hablando y trataba de decir la verdad. Aparte de todo esto, el pasaje no es más que un conjunto de signos negros sobre papel blanco: no es en modo alguno un hecho histórico, sino algo que existe aquí y ahora y que lo percibe el historiador. Todo lo que el historiador quiere decir cuando habla de ciertos hechos como de sus datos, es que, para los propósitos de un trabajo en particular, hay ciertos problemas históricos pertinentes a ese trabajo que por el momento se propone tratar como establecidos; aunque, si están establecidos, es sólo porque el pensamiento histórico los ha establecido en el pasado, y establecidos quedan hasta que él o algún otro decida volver a plantearlos.

Por tanto, su red de construcción imaginativa no puede derivar su validez del hecho de estar clavada, como la describí antes, a ciertos hechos dados. Esta descripción representaba un intento por quitar al historiador la responsabilidad de los puntos nodales de su construcción, al mismo tiempo que admitía su responsabilidad por lo que construye entre esos puntos. A decir verdad, es tan responsable de los unos como de lo otro. Acepte, rechace, modifique o reinterprete lo que le dicen las llamadas autoridades, es él quien responde de la afirmación que haga después de criticarlas debidamente. El criterio que lo justifique al hacerlo no podrá ser nunca el hecho de que se lo haya dado una autoridad.

Con esto vuelvo al problema de qué es este criterio. Y aquí se puede ya dar una respuesta parcial y provisional. La red de construcción imaginativa es algo mucho más sólido y potente de lo

que hasta aquí hemos pensado. Lejos de depender para su validez del apoyo de los hechos dados, en realidad sirve como piedra de toque con la cual decidimos si los pretendidos hechos son genuinos. Suetonio me dice que cierta vez Nerón trató de evacuar Bretaña. Yo rechazo esta afirmación no porque alguna autoridad superior la contradiga de plano, porque, claro está, ninguna lo hace, sino porque mi reconstrucción de la política de Nerón, basada en Tácito, no me permitirá pensar que Suetonio tiene razón. Si se me dice que esto no es más que preferir a Tácito sobre Suetonio, confieso que así es; pero lo hago sólo porque me encuentro capaz de incorporar lo que Tácito me dice en una imagen coherente y continua de mi cosecha, y no puedo hacer lo mismo con Suetonio.

De esta manera es como el historiador tiene que justificar las fuentes empleadas en la construcción de su imagen del pasado, imagen que es el producto de su propia imaginación *a priori*. Estas fuentes son fuentes, es decir, se les concede crédito, sólo porque se justifican de esta manera. Porque cualquier fuente puede estar contaminada: este escritor prejuiciado, aquel otro mal informado; esta inscripción mal leída por un mal epigrafista, aquella maltratada por un cantero descuidado; este trozo de vasija puede haber quedado fuera de su contexto por culpa de un excavador incompetente, y aquel por un inocente conejo. El historiador crítico tiene que descubrir estas y muchas otras especies de falsificación. Lo hace, y sólo puede hacerlo, viendo si la imagen del pasado a donde le lleva el testimonio histórico es una imagen coherente y continua, si tiene sentido. La imaginación *a priori* que hace el trabajo de construcción histórica proporciona, también, los medios de crítica histórica.

Liberada de su dependencia respecto de puntos fijos proporcionados desde fuera, la imagen que el historiador traza del pasado es así, en todos sus detalles, imaginaria y su necesidad es en todos los puntos la necesidad de la imaginación *a priori*. Cual-

quier cosa que entre en ella no lo hace porque la imaginación del historiador la acepte pasivamente sino porque la exige activamente.

Aquí llega a su punto culminante la semejanza entre el historiador y el novelista, de la cual he hablado ya. Cada uno de ellos se interesa por construir una imagen que es, en parte, narración de acontecimientos y, en parte, descripción de situaciones, exposición de motivos, análisis de personajes. Cada uno de ellos se propone hacer de esta imagen un todo coherente donde cada personaje, cada situación, está tan ligado al resto que este personaje en esta situación no puede menos de actuar de esta manera y no podemos imaginarlo actuando de otra. La novela y la historia tienen que ser igualmente coherentes, nada es admisible en ninguna de ellas si no es necesario, y el juez de esta necesidad es en ambos casos la imaginación. Tanto la novela como la historia son autoexplicativas, autojustificantes, son el producto de una actividad autónoma o autoautorizante; y en ambos casos esta actividad es la imaginación *a priori*.

En cuanto obras de la imaginación no difieren el trabajo del historiador y el del novelista. Difieren en tanto que la imagen del historiador pretende ser verdadera. El novelista sólo tiene una tarea: construir una imagen coherente, que tenga sentido. El historiador tiene una doble tarea: tiene que hacer esto y además construir una imagen de las cosas, tales como ellas fueron, y de los acontecimientos, tales como ocurrieron. Esta otra necesidad le impone la obediencia a tres reglas de método de las cuales, por regla general, está libre el novelista o el artista.

La primera de estas reglas es que su imagen tiene que estar localizada en el espacio y en el tiempo. La del artista no tiene que estarlo; en lo esencial, las cosas que imagina las imagina como sucediendo en ninguna parte y en ninguna fecha. Se ha dicho bien de *Cumbres borrascosas* que la escena está situada en el infierno, aunque los toponímicos sean ingleses; y fue un seguro

instinto lo que llevó a otro gran novelista a remplazar Oxford con Christminster, Wantage con Alfredston y Fawley con Marychurch, para evitar la discordancia del hecho topográfico en lo que debería ser un mundo puramente imaginario.

La segunda regla es que toda la historia tiene que ser coherente consigo misma. Los mundos puramente imaginarios no pueden chocar y no es necesario que concuerden; cada uno de ellos es un mundo en sí mismo. Pero sólo hay un mundo histórico y en él todas las cosas tienen que estar en alguna relación con las demás, aun cuando esa relación sea sólo topográfica y cronológica.

La tercera regla, y la más importante de todas, es que la imagen del historiador mantiene una relación peculiar con algo que se denomina testimonio histórico. La única manera en que el historiador u otro cualquiera puede juzgar, siquiera por vía de prueba, de su verdad, es considerando esta relación. Y en la práctica, lo que queremos decir al preguntar si una afirmación histórica es verdadera es si puede justificarse acudiendo al testimonio histórico. Porque una verdad que no pueda justificarse así no puede ser interesante para el historiador. ¿Qué es esta cosa denominada testimonio histórico y cuál es su relación con la obra histórica acabada?

Ya sabemos lo que no es el testimonio histórico. No es conocimiento histórico prefabricado que la mente del historiador debe tragar y regurgitar. Es testimonio histórico todo aquello que el historiador puede utilizar como testimonio histórico. Pero ¿qué es lo que puede utilizar así? Tiene que ser algo perceptible para él, aquí y ahora: esta página escrita, esto que se dijo de viva voz, este edificio, esta huella digital. Y de todas las cosas perceptibles para él no hay ninguna que no pueda utilizar como prueba histórica en alguna cuestión, si la aborda con la pregunta justa en la mente. El ensanchamiento del conocimiento histórico se produce principalmente por el descubrimiento de cómo utilizar a

manera de testimonio histórico esta o aquella clase de hecho percibido, que hasta entonces los historiadores han considerado como inservible.

Por consiguiente, la totalidad del mundo perceptible es potencialmente y en principio testimonio histórico para el historiador. Se convertirá en testimonio histórico en la medida en que pueda utilizarlo. Y no podrá utilizarlo a menos que lo aborde con la especie justa de conocimiento histórico. Mientras más conocimiento histórico poseemos, más podemos aprender de cualquier testimonio histórico determinado; si no poseyéramos ninguno no podríamos aprender nada. El testimonio histórico es testimonio histórico solamente cuando alguien lo considera históricamente. De otra manera, no pasa de ser un hecho puramente percibido, históricamente mudo. De ahí se sigue que el conocimiento histórico sólo puede surgir del conocimiento histórico, en otras palabras, que el pensar histórico es una actividad original y fundamental de la mente humana, o, como hubiera dicho Descartes, que la idea del pasado es una idea «innata».

El pensar histórico es aquella actividad de la imaginación mediante la cual nos esforzamos por dar a esta idea innata un contenido detallado, lo cual hacemos empleando el presente como testimonio de su propio pasado. Cada presente tiene un pasado que le es propio, y cualquier reconstrucción imaginativa del pasado tiende a reconstruir el pasado de este presente, el presente en que se efectúa el acto de imaginación, tal como se percibe aquí y ahora. En principio, el fin de tal acto es aprovechar íntegro el aquí y ahora perceptible como testimonio del pasado íntegro a través de cuyo proceso ha cobrado existencia. En la práctica, este fin no se alcanza jamás. El aquí y ahora perceptible no puede jamás percibirse, mucho menos interpretarse, en su integridad; y el proceso infinito del tiempo pasado no puede jamás contemplarse en total. Pero esta separación entre lo que se intenta en principio y lo que se alcanza en la práctica es rasgo común

de toda la humanidad, no una peculiaridad del pensar histórico. El hecho de que se la encuentre ahí no hace sino demostrar que, en este respecto, la historia es como el arte, la ciencia, la filosofía, el cultivo de la virtud y la búsqueda de la felicidad.

Por esa misma razón, en la historia, como en todas las cuestiones fundamentales, ninguna conquista es definitiva. El testimonio histórico disponible para resolver cualquier problema cambia con cada cambio de método histórico y con cada variación en la competencia de los historiadores. Los principios según los cuales se interpretan los testimonios, cambian también, puesto que su interpretación es una tarea a la cual tiene que aportar el hombre todo lo que sepa: conocimiento histórico; conocimiento de la naturaleza y del hombre; conocimiento matemático; conocimiento filosófico; y no sólo conocimiento, sino hábitos mentales y posesiones de toda clase, ninguno de los cuales es inmutable. A causa de estos cambios, que no cesan jamás, por lentos que puedan parecer a observadores miopes, cada nueva generación tiene que reescribir la historia a su manera; cada nuevo historiador, no contento con dar nuevas respuestas a viejas preguntas, tiene que revisar las preguntas mismas, y —como el pensamiento histórico es un río en el que nadie puede bañarse dos veces— incluso un mismo historiador que trabaja en el mismo tema por cierto lapso, se encuentra, cuando al tratar de replantear una vieja cuestión, con que la cuestión ha cambiado.

No es esto un argumento en favor del escepticismo histórico. Es sólo el descubrimiento de una segunda dimensión del pensamiento histórico, la historia de la historia: el descubrimiento de que el historiador mismo, junto con el aquí y ahora que forma el cuerpo total del testimonio de que dispone, forma parte del proceso que estudia, tiene su propio sitio en ese proceso y sólo puede verlo desde el punto de vista que en el momento presente ocupa dentro de él.

Pero ni la materia prima del conocimiento histórico, el detalle del aquí y ahora tal como se lo da la percepción ni las varias dotes que le asisten en la interpretación del testimonio histórico, pueden dar al historiador su criterio de verdad histórica. Ese criterio es la idea misma de la historia. La idea de un cuadro imaginario del pasado. Tal idea es, en lenguaje cartesiano, innata; en lenguaje kantiano, *a priori*. No es un producto casual de causas psicológicas, es una idea que todo hombre posee como parte de su equipo mental, y cuya posesión descubre a medida que se hace consciente de lo que es tener una mente. Como otras ideas de la misma clase, es una idea a la cual no corresponde exactamente ningún hecho de la experiencia. Por muy larga y fielmente que trabaje, el historiador no podrá decir jamás que su trabajo, ni aun en su esquema más general o en este o aquel pequeño detalle, está acabado de una vez por todas. No podrá decir jamás que su imagen del pasado sea en ningún punto adecuada a su idea de lo que debiera ser. Pero, por fragmentarios y defectuosos que puedan ser los resultados de su trabajo, la idea que gobernó su curso es clara, racional y universal. Es la idea de la imaginación histórica como forma de pensamiento autodependiente, autodeterminante y autojustificante.

§ 3. La evidencia del conocimiento histórico

Introducción

«La historia —decía Bury— es una ciencia, ni más ni menos».

Quizá sea «ni menos». Depende de lo que quiera uno decir por ciencia. Hay un uso del lenguaje callejero, como aquel para el cual «salón» significa «salón de baile», y según el cual «ciencia» significa la ciencia natural. Sin embargo, no es necesario ni pre-

guntar si la historia es una ciencia en ese sentido de la palabra; porque en la tradición del habla europea, retrocediendo hasta los tiempos en que los latinos tradujeron el griego ἐπιστήμη con su propia palabra *scientia*, y continuando ininterrumpidamente hasta nuestros días, la palabra «ciencia» significa cualquier cuerpo organizado de conocimiento. Si es eso lo que significa la palabra, Bury tiene incontestablemente la razón, la historia es una ciencia, nada menos.

Pero si no es «ni menos», es ciertamente «más». Porque cualquier cosa que es ciencia tiene que ser más que simplemente una ciencia, tiene que ser una ciencia de alguna clase especial. Un cuerpo de conocimiento nunca está simplemente organizado, siempre está organizado de alguna manera especial. Algunos cuerpos de conocimiento, como la meteorología, están organizados mediante la compilación de observaciones concernientes a acontecimientos de cierta especie que los científicos puedan presenciar a medida que ocurren, pero que no pueden producir a voluntad. Otros, como la química, están organizados no sólo mediante la observación de acontecimientos a medida que ocurren, sino haciéndolos ocurrir bajo condiciones estrictamente gobernadas. Otros, a su vez, están organizados no mediante la observación de acontecimientos, sino haciendo ciertas suposiciones para luego proceder con la mayor exactitud a la discusión de sus consecuencias.

La historia no está organizada de ninguna de estas maneras. Guerras, revoluciones, y los otros acontecimientos de que trata, no los producen los historiadores bajo condiciones de laboratorio para estudiarlos con precisión científica. Ni siquiera los observan los historiadores, en el sentido en que los científicos de la naturaleza observan los acontecimientos. Meteorólogos y astrónomos hacen costosos y arduos viajes con el fin de observar por sí mismos aquellos acontecimientos que les interesan, porque su norma de observación es tal que no pueden satisfacerla con des-

cripciones de testigos inexpertos. Pero los historiadores no organizan semejantes expediciones para ir a los países donde tienen lugar las guerras y las revoluciones. Y no se debe a que los historiadores sean menos enérgicos o valientes que los científicos de la naturaleza, o menos capaces para obtener el dinero que costarían tales expediciones. Se debe a que los hechos que podrían aprenderse con tales expediciones, como los hechos que se aprenderían al fomentar deliberadamente una guerra o una revolución en el propio país, no enseñarían al historiador nada de lo que quisiera saber.

Las ciencias de observación y experimento se asemejan en que su finalidad es descubrir los rasgos constantes o recurrentes en todos los acontecimientos de cierta clase. Un meteorólogo estudia un ciclón a fin de compararlo con otros; y al estudiar cierto número de ellos espera descubrir qué rasgos muestran, es decir, cómo son los ciclones en cuanto tales. Pero el historiador no tiene semejante finalidad. Si se le encuentra en alguna ocasión estudiando la Guerra de Cien Años o la Revolución de 1688, no se puede inferir por eso que esté en las etapas preliminares de una investigación cuyo fin último sea llegar a conclusiones sobre guerras y revoluciones en cuanto tales. Si se halla en los preliminares de alguna investigación, lo más probable es que se trate de un estudio general de la Edad Media o del siglo XVII. Esto se debe a que las ciencias de observación y experimento están organizadas de una manera y la historia de otra. En la organización de la meteorología, el valor ulterior de lo que se ha observado a propósito de un ciclón está condicionado por su relación con lo que se ha observado a propósito de otros ciclones. En la organización de la historia, el valor ulterior de lo que se conoce de la Guerra de Cien Años no está condicionado por su relación con lo que se conoce acerca de otras guerras, sino por su relación con lo que se conoce acerca de las otras cosas que hacía la gente de la Edad Media.

Igualmente obvia es la diferencia entre cómo está organizada la historia y cómo las ciencias «exactas». Es verdad que en la historia, como en las ciencias exactas, el proceso normal de pensamiento es inferencial, es decir, que empieza por asentar esto o aquello y luego procede a preguntar qué prueba esto. Pero los puntos de partida son muy distintos. En las ciencias exactas los puntos de partida son supuestos, y la manera tradicional de expresarlos es mediante frases que empiezan con una palabra autoritaria con la cual se asienta que se hace cierto supuesto: «Supongamos que *ABC* es un triángulo y que *AB* = *AC*». En la historia, los puntos de partida no son supuestos, son hechos, y hechos que caen bajo la observación del historiador, tales como que en la página que tiene abierta ante sí hay impreso algo que pretende ser un privilegio mediante el cual cierto rey concede ciertas tierras a cierto monasterio. También las conclusiones son distintas. En las ciencias exactas las conclusiones son acerca de cosas que no tienen sitio especial en el espacio o el tiempo: si están en alguna parte están en todas partes y si están en algún tiempo están en todos los tiempos. En historia, las conclusiones son acerca de acontecimientos, cada uno de los cuales tiene su propio lugar y fecha. La exactitud con que el historiador conoce lugar y fecha es variable; pero siempre sabe que hubo un lugar y una fecha y, dentro de ciertos límites, siempre sabe cuáles fueron, siendo este conocimiento parte de la conclusión a donde lo lleva el razonamiento acerca de los datos que tiene ante sí.

Estas diferencias en cuanto a punto de partida y conclusión implican una diferencia en la organización entera de las respectivas ciencias. Cuando un matemático ha decidido que lo que desea resolver es el problema, el siguiente paso que le toca dar es hacer supuestos que le permitirán resolverlo, lo cual supone un llamado a sus poderes de invención. Cuando un historiador ha llegado a una decisión semejante, el paso siguiente es colocarse en una posición desde donde pueda decir: «Los hechos que ahora

observo son los hechos de los cuales puedo inferir la solución de mi problema». Lo que le interesa y compete no es inventar nada, sino descubrir algo. Y también los productos acabados se organizan de manera distinta. El esquema dentro del cual se ha ordenado tradicionalmente a las ciencias exactas depende de relaciones de prioridad y posterioridad lógicas: una proposición se coloca antes de una segunda, si para comprender la segunda hay que comprender la primera; el esquema tradicional de ordenación en la historia es un esquema cronológico, dentro del cual un acontecimiento se coloca antes de otro si ocurrió antes.

La historia es, pues, una ciencia, pero una ciencia de una clase especial. Es una ciencia a la que compete estudiar acontecimientos inaccesibles a nuestra observación, y estudiarlos inferencialmente, abriéndonos paso hasta ellos a partir de algo accesible a nuestra observación y que el historiador llama «testimonio histórico» de los acontecimientos que le interesan.

i) La historia como inferencial

La historia tiene lo siguiente en común con las otras ciencias: que no se permite al historiador arrogarse nada a menos que pueda justificar su pretensión exhibiendo ante sí, primeramente, y luego ante quien pueda y quiera seguir su demostración, las bases de las que parte. Es esto lo que quisimos decir antes al describir la historia como inferencial. El conocimiento en virtud del cual un hombre es historiador, es un conocimiento de lo que prueba acerca de ciertos acontecimientos el testimonio histórico de que dispone. Si él, o algún otro, pudiera obtener ese mismo conocimiento de los mismos acontecimientos por medio de la memoria, o de la doble visión, o de alguna máquina a lo H.G. Wells que le permitiera mirar atrás en el tiempo, no sería conocimiento histórico, y la prueba de esto sería que no podría

mostrar, ante sí mismo o ante algún crítico de sus pretensiones, el testimonio histórico de donde lo había derivado. Dije crítico y no escéptico; porque un crítico es una persona capaz y dispuesta a repasar por sí misma los pensamientos de otra para ver si son correctos; mientras que un escéptico es una persona que no lo haría, y como es tan imposible obligar a un hombre a pensar como hacer hablar a un caballo, no hay manera de demostrar al escéptico que cierto pensamiento es correcto, ni tampoco hay razón para tomar en serio sus negaciones. Quien aspira al conocimiento sólo puede ser juzgado por sus pares.

Esta necesidad de justificar toda pretensión de conocimiento exhibiendo las bases en las cuales se apoya, es una característica universal de la ciencia porque se desprende del hecho de que la ciencia es un cuerpo organizado de conocimiento. Decir que el conocimiento es inferencial no es más que otra manera de decir que está organizado. Lo que la memoria es, y si es una especie de conocimiento o no, son cuestiones que no tenemos por qué analizar en un libro que se ocupa de la historia; porque al menos está claro que, a pesar de lo que han dicho Bacon y otros, la memoria no es historia porque la historia es una cierta especie de conocimiento organizado o inferencial, y la memoria no está en manera alguna organizada ni es inferencial. Si yo digo: «Recuerdo que la semana pasada escribí una carta a Fulano de Tal» estoy haciendo una afirmación de memoria pero no una afirmación histórica. Pero si puedo añadir: «Y la memoria no me engaña, porque tengo aquí su contestación» entonces estoy basando mi afirmación acerca del pasado en un testimonio, estoy hablando en historia. Por la misma razón, no hay necesidad de que en un ensayo como éste nos ocupemos con las pretensiones de los que afirman, cuando están en un lugar donde ha ocurrido cierto acontecimiento, que de alguna manera pueden verlo como si estuviera sucediendo ante sus ojos. Qué es lo que sucede realmente en tales ocasiones, y si la gente a quien sucede obtiene por ello

conocimiento del pasado, son cuestiones ciertamente interesantes; pero no es éste el lugar apropiado para discutirlas; porque, aun en el caso de que esta gente obtenga conocimiento del pasado, ni es conocimiento organizado o inferencial ni conocimiento científico ni historia.

II) Diferentes clases de inferencia

Las distintas ciencias están organizadas de distinta manera; y debiera seguirse de ahí (a decir verdad, parecería ser lo mismo dicho en otras palabras) que las distintas ciencias se caracterizan por distintas clases de inferencia. La manera como el conocimiento se relaciona con las bases en que se apoya es, de hecho, la misma para toda clase de conocimiento. Y es doctrina de Aristóteles que esto es así y que, por tanto, una persona que haya estudiado la naturaleza de la inferencia en cuanto tal —llamémosle lógica— puede juzgar correctamente la validez de una inferencia atendiendo puramente a su forma, aunque no tenga conocimiento especial de su materia; pero es una ilusión, aunque todavía la creen personas muy inteligentes educadas con demasiada exclusividad en la lógica aristotélica y en las lógicas que dependen de aquélla para sus doctrinas principales.[5]

La principal conquista científica de los griegos fueron las matemáticas; por tanto, la parte de sus más importantes trabajos en torno a la lógica de la inferencia se concentró, naturalmente, en aquella forma de inferencia que ocurre en las ciencias exactas. Cuando al final de la Edad Media empezaron a tomar forma las modernas ciencias naturales de observación y experimento, se hizo inevitable una rebelión contra la lógica aristotélica, en particular una rebelión contra la teoría aristotélica de la demostración, en la que no cabía la técnica empleada por las nuevas ciencias. Así apareció, gradualmente, una nueva lógica de la inferen-

cia, basada en el análisis del procedimiento empleado en las nuevas ciencias naturales. Los textos de lógica empleados hoy día aún conservan las huellas de esta rebelión en la distinción que hacen entre dos especies de inferencia, «deductiva» e «inductiva». No fue sino hasta fines del siglo XIX cuando el pensamiento histórico llegó a una etapa de desarrollo comparable al alcanzado por las ciencias naturales hacia principios del siglo XVII; pero este acontecimiento aún no empieza a interesar a los filósofos que redactan los textos de lógica.

La principal característica de la inferencia en las ciencias exactas, la característica que los lógicos griegos trataron de explicar teóricamente al formular las leyes del silogismo, es una especie de compulsión lógica por la cual una persona que hace ciertos supuestos se ve forzada, por el simple hecho de hacerlos, a hacer otros. Tiene libertad de elección en dos maneras: no está obligado a hacer la suposición inicial (hecho técnicamente expresado al decir que «los puntos de partida del razonar demostrativo no son en sí mismos demostrables»), y, una vez que lo ha hecho, todavía tiene la libertad de dejar de pensar cuando así le parezca. Lo que no puede permitirse es hacer la suposición inicial, seguir pensando, y llegar a una conclusión diferente de la que es científicamente correcta.

En lo que se denomina pensar «inductivo» no existe tal compulsión. En este caso, la esencia del proceso es que, habiendo reunido ciertas observaciones, y habiendo descubierto que forman un patrón, trasponemos dicho patrón indefinidamente de la misma manera como un hombre que ha marcado unos cuantos puntos en papel cuadriculado y se dice: «Los puntos que he dispuesto sugieren una parábola», procede luego a dibujar lo que le parece de la parábola en cualquier dirección. Esto se describe técnicamente como «proceder de lo conocido a lo desconocido» o «de lo particular a lo universal». Es esencial al pensamiento «inductivo», aunque los lógicos que han tratado de construir una

teoría de tal pensamiento no siempre han caído en la cuenta de que el paso así descrito no se da bajo ninguna especie de compulsión lógica. El pensador que lo da es lógicamente libre de darlo o no darlo, como mejor le plazca. Nada hay en el patrón formado por las observaciones que él o algún otro hayan hecho, que pueda obligarle a aplicarlo extensivamente de esa particular manera, o, a decir verdad, a aplicarlo siquiera. La razón de que esta verdad tan obvia se haya pasado por alto con tanta frecuencia es que la gente, hipnotizada por el prestigio de la lógica aristotélica, ha creído ver una semejanza mucho más estrecha de la que realmente existe entre el pensar «deductivo» y el «inductivo», es decir, entre las ciencias exactas y las ciencias de observación y experimento. Existen en ambos casos, para cualquier ejemplo de pensamiento, ciertos puntos de partida, tradicionalmente llamados premisas, y un cierto punto terminal, tradicionalmente llamado conclusión; y en ambos casos las premisas «prueban» la conclusión. Pero mientras en las ciencias exactas esto significa que imponen la conclusión, o la hacen lógicamente obligatoria, en las ciencias de observación y experimento significa solamente que la justifican, es decir, autorizan a quien lo desee a que la piense. Lo que ellas proporcionan, cuando se dice que «prueban» cierta conclusión, no se trata de una compulsión para que se la acepte, sino sólo de un permiso; sentido tan perfectamente legítimo de la palabra «probar» (*approuver*, *probare*), que no habría necesidad de demostrarlo.

Si en la práctica este permiso, como tantos otros permisos, equivale a una compulsión virtual, es sólo porque el pensador que se vale de él no se considera como libre para aplicar el patrón o no, como mejor le plazca. Se considera como bajo la obligación de hacerlo, y de hacerlo según ciertas maneras: obligaciones que, cuando hurgamos en su historia, encontramos que tienen sus raíces en ciertas creencias religiosas acerca de la naturaleza y su creador, Dios. Sería inoportuno desarrollar aquí esta afirma-

ción, pero no, quizás, añadir que si hoy día parece paradójica a algunos lectores será sólo porque los hechos han sido oscurecidos con una cortina de humo de literatura propagandista, que empezó con el movimiento «iluminista» del siglo XVIII y prolongó el «conflicto, entre religión y ciencia» hasta el XIX, cuyo fin era atacar la teología cristiana en el supuesto interés de una «perspectiva científica del mundo» que de hecho está fundada sobre la misma teología y que no sobreviviría un momento a su destrucción. Quitad la teología cristiana y el hombre de ciencia ya no tendrá ningún motivo para hacer lo que el pensamiento inductivo le da permiso de hacer. Si sigue haciéndolo es sólo porque sigue ciegamente las convenciones de la sociedad profesional a la que pertenece.

III) Testimonio

Antes de intentar la descripción positiva de las características especiales de la inferencia histórica, nos será útil describirlas negativamente: describir algo que con mucha frecuencia, aunque erróneamente, se identifica con ella. Como toda ciencia, la historia es autónoma. El historiador tiene el derecho y la obligación de decidir, mediante los métodos propios de su propia ciencia, cuál es la solución correcta de cada problema que se le plantea en el ejercicio de esa ciencia. No tiene nunca la obligación ni el derecho de dejar que otro decida por él. Si otro, no importa quién, aun cuando sea un muy erudito historiador, o un testigo presencial, o una persona de la confianza del que hizo la cosa que investiga, o incluso el mismo que la hizo, le tiende en una bandeja una respuesta preconfeccionada a su pregunta, todo lo que puede hacer es rechazarla; no porque piense que su informante trata de engañarle, o está engañado, sino porque si lo acepta renuncia a su autonomía como historiador y permite que otro haga por él

aquello que, si es un pensador científico, sólo puede hacer por sí mismo. No hay necesidad de que yo pruebe esto al lector. Si el lector sabe algo del trabajo histórico ya sabe por experiencia propia que es verdad. Si no sabe ya que es verdad, entonces no conoce de la historia lo suficiente para leer este ensayo con provecho, y lo mejor que puede hacer es detenerse aquí y ahora.

Cuando el historiador acepta una respuesta preconfeccionada a alguna pregunta por él planteada, respuesta que le da otra persona, esa otra persona se denomina su «autoridad», y la afirmación hecha por tal autoridad y aceptada por el historiador se llama «testimonio». En la medida en que un historiador acepte el testimonio de una autoridad y lo trate como verdad histórica, pierde visiblemente el nombre de historiador; pero no tenemos otro nombre que darle.

Ahora bien, no estoy sugiriendo, ni por un momento, que no haya que aceptar nunca dicho testimonio. En la vida práctica de todos los días aceptamos constante y debidamente los informes que nos proporcionan otras personas, creyéndolas bien informadas y veraces, y teniendo, en ocasiones, razones para creerlo así. Ni siquiera niego, aunque tampoco lo afirmo, que pueda haber casos en que, como quizá en algunos ejemplos de recuerdo, nuestra aceptación de tal testimonio pueda ir más allá de la mera creencia y merecer el nombre de conocimiento. Lo que afirmo es que no puede ser nunca conocimiento histórico, porque no puede ser nunca conocimiento científico. No es conocimiento científico porque no puede vindicarse recurriendo a las bases sobre las que se apoya. Tan pronto como aparecen tales bases, el caso deja de ser de testimonio. Cuando la prueba histórica viene a reforzar al testimonio, nuestra aceptación de él ya no es más la aceptación de testimonio en cuanto tal; es la afirmación de algo basado en la prueba histórica, es decir, conocimiento histórico.

IV) «Tijeras y engrudo»

Hay un tipo de historia que depende enteramente del testimonio de autoridades. Como ya he dicho, no es realmente historia, pero no tenemos otro nombre que darle. El método por el cual procede consiste en decidir primero sobre qué queremos saber, y luego ir en busca de afirmaciones sobre ello, orales o escritas, que pretendan haber sido hechas por actores de los acontecimientos de que se trate, o por testigos de los mismos, o por personas que repiten lo que les han dicho los actores o los testigos, o lo que les han dicho actores y testigos a sus informantes o a los que informaron a sus informantes, etc. Habiendo encontrado en tales afirmaciones algo que casa con su propósito, el historiador lo entresaca e incorpora en su propia historia, traducido, si es necesario, y vuelto a vaciar en lo que considera estilo apropiado. Por regla general, cuando dispone de muchas afirmaciones de donde sacar, se encuentra con que una de ellas le dice lo que otra no, de manera que tiene que incorporar las dos o todas. En ocasiones se encontrará con que una de ellas contradice a otra; en tal caso, a menos que encuentre la manera de reconciliarlas, tendrá que decidirse a eliminar una de ellas; y esto, si es concienzudo, lo llevará a hacer una consideración crítica respecto al grado relativo de confianza que merecen las autoridades contradictorias. Y en ocasiones le sucederá que alguna de ellas, o posiblemente todas, le relatarán algo que no podrá creer de ninguna manera, una historia quizás característica de las supersticiones o prejuicios de la época del autor o del círculo en que vivía, pero inverosímil para una época más ilustrada y que, por lo tanto, habrá que omitir.

A la historia que se construye entresacando y combinando los testimonios de autoridades diferentes la denomino historia de «tijeras y engrudo». Repito que realmente no es historia porque no satisface las condiciones necesarias de la ciencia; pero hasta

hace poco fue la única historia que existía, y buena parte de la historia que se lee aún hoy día, e incluso una buena porción de la que se escribe, pertenece a este tipo. En consecuencia, los que conocen poco de historia (algunos de los cuales habrán seguido leyendo estas páginas a pesar de mi reciente advertencia) dirán con cierta impaciencia: «Vamos, esta cosa que usted dice que no es historia, es justamente la historia misma; "tijeras y engrudo": eso es la historia, y por eso la historia no es una ciencia, lo cual es un hecho que todo el mundo conoce, a pesar de las pretensiones infundadas de algunos historiadores profesionales que buscan engrandecer su oficio». En consecuencia, diré algo más acerca de las vicisitudes de la historia de «tijeras y engrudo».

El método de «tijeras y engrudo» era el único que conocían en el mundo grecorromano tardío o en la Edad Media. Existía en su forma más simple. Un historiador recopilaba testimonios, hablados o escritos, juzgando por sí mismo en lo tocante a su veracidad, y luego los juntaba y publicaba, trabajo que era en parte literario —la presentación de su material como narración articulada, homogénea y convincente— y en parte retórico, si puedo emplear esta palabra para señalar el hecho de que la mayor parte de los historiadores antiguos y medievales se proponían probar una tesis, en particular alguna tesis filosófica, política o teológica.

No fue sino hasta el siglo XVII, en que se completó la reforma posmedieval de las ciencias naturales, cuando los historiadores comenzaron a pensar que también ellos necesitaban poner en orden su casa. Dos nuevos movimientos en el método histórico se iniciaron entonces. Uno fue el examen sistemático de las autoridades, para determinar su relativa verosimilitud, y en particular para establecer principios de acuerdo con los cuales habría que llevar a cabo esta determinación. El otro fue un movimiento para ensanchar las bases de la historia mediante el empleo de fuentes no literarias tales como monedas e inscripciones y otras reli-

quias semejantes de la Antigüedad, que hasta entonces no habían suscitado el interés de los historiadores, sino sólo el de los coleccionistas de curiosidades.

El primero de estos movimientos no traspasó los límites de la historia de «tijeras y engrudo», pero alteró permanentemente su carácter. Tan pronto como se llegó a comprender que una afirmación determinada, hecha por un determinado autor, no se debe aceptar jamás como verdad histórica hasta no investigar sistemáticamente la verosimilitud del autor, en general, y de su declaración, en particular, la palabra «autoridad» desapareció del vocabulario del método histórico, excepto como supervivencia arcaica; porque a partir de entonces se consideró al autor de la afirmación no como alguien cuya palabra debe considerarse como la verdad, significado del vocablo autoridad, sino como alguien que ha subido voluntariamente al banquillo para que se le examine a fondo. El documento hasta entonces denominado autoridad adquirió un nuevo *status* que se describe con toda propiedad al llamarlo «fuente», palabra que indica sencillamente que contiene la afirmación, sin implicación ninguna respecto de su valor. Ése está *sub judice*, y es el historiador quien lo juzga.

Ésta es la «historia crítica», tal como se la trabajó a partir del siglo XVII, y oficialmente aclamada en el XIX como la apoteosis de la conciencia histórica. Hay dos cosas que señalar acerca de ella: que todavía no era más que una forma de «tijeras y engrudo», y que, en principio, ya había sido superada por algo muy diferente.

1) El problema que viene a solucionar la crítica histórica es un problema que no interesa más que al que practica la historia de «tijeras y engrudo». La presuposición del problema es que en cierta fuente hemos encontrado cierta afirmación relativa al tema que estamos trabajando. El problema es: ¿incorporaremos o no esa afirmación en nuestro relato? Los métodos de la crítica histórica tienen como fin resolver este problema en uno u otro

de dos sentidos: afirmativa o negativamente. En el primer caso, se decide que la afirmación es digna de incorporarse en el libro de recortes; en el segundo, se la consigna al cesto de desperdicios.

2) Pero muchos de los historiadores del siglo XIX, e incluso del XVIII, cayeron en la cuenta de la falacia de este dilema. Ya se había convertido en lugar común considerar que, si en alguna fuente tropezaba uno con alguna afirmación que por una u otra razón no podía considerarse como literalmente verdadera, no por eso había que rechazarla como carente de todo valor. Pudiera ser que se tratara de una manera —quizás de una manera bien establecida con arreglo a la costumbre de la época en que se escribió— de decir algo que, por ignorancia de esa misma costumbre, no había uno reconocido como su significado verdadero.

El primero en asentarlo fue Vico, a principios del siglo XVIII. Es cierto que en Alemania, hogar de la «historia crítica» a fines del XVIII y principios del XIX, no reconocieron como debían haberlo hecho la importancia de la obra de Vico; pero no se le desconocía del todo. A decir verdad, algunos eruditos alemanes muy famosos, como F. A. Wolf, adoptaron algunas de sus ideas. Ahora bien, cualquiera que hubiese leído a Vico, o cuando menos alguna versión de segunda mano de sus ideas, hubiera reconocido que lo importante acerca de cualquier afirmación contenida en una fuente no es si dice verdad o mentira, sino lo que significa. Y preguntar lo que significa es salirse del mundo de la historia de «tijeras y engrudo» para entrar en un mundo donde la historia no se escribe copiando los testimonios de las mejores fuentes, sino llegando a conclusiones propias.

Actualmente la historia crítica sólo puede interesar al estudioso del método histórico como la forma final que adoptó la historia de «tijeras y engrudo» en el crepúsculo de su disolución. No me aventuraré a nombrar a ningún historiador, ni a ninguna

obra histórica, como aquel donde desaparecen los últimos rastros de ella. Pero, en cambio, me aventuraré a decir que cualquier historiador (si hay alguno) que la practique sistemáticamente, o cualquier obra histórica hecha enteramente a base de este método, están atrasados por lo menos en un siglo.

Hasta aquí por lo que toca a uno de los dos movimientos que insuflaron nueva vida a la historia en el siglo XVII. El otro movimiento, el arqueológico, fue totalmente hostil a los principios de la historia de «tijeras y engrudo» y sólo podía haber surgido al iniciarse la agonía de esos principios. No se necesita un conocimiento muy profundo de monedas e inscripciones para caer en la cuenta de que no todas las afirmaciones que hacen son invariablemente fidedignas, y en verdad han de juzgarse más como propaganda que como hechos. Sin embargo, esa misma circunstancia les da un valor histórico propio; porque también la propaganda tiene su historia.

Si alguno de los lectores piensa todavía que la historia, tal como se practica hoy, es cuestión de «tijeras y engrudo», y está dispuesto a pasar algunos trabajos con el fin de aclarar la cuestión, que tome la historia de Grecia hasta el fin de la guerra del Peloponeso que menciono como ejemplo particularmente favorable a él, porque en ella Heródoto y Tucídides han mantenido la posición de «autoridades» a un grado increíble, y que compare en detalle la manera como Grote da cuenta de ella con la manera como aparece en la *Cambridge Ancient History*. Que señale en cada uno de los libros cada frase cuyo original encuentre en Heródoto o Tucídides, y cuando haya terminado con el trabajo habrá aprendido algo sobre la manera como ha cambiado el método histórico en los últimos 100 años.

V) La inferencia histórica

En el segundo apartado de esta sección señalé que la prueba podía ser o bien compulsiva, cómo en las ciencias exactas, donde la naturaleza de la inferencia es tal que nadie puede afirmar las premisas sin verse obligado a afirmar igualmente la conclusión; o permisiva, como en la ciencia «inductiva», donde todo lo que puede hacer una prueba es justificar al pensador en el momento de afirmar su conclusión, siempre que desee hacerlo así. Un razonamiento inductivo con una conclusión negativa es compulsivo, es decir, prohíbe absolutamente al pensador que afirme lo que desea afirmar; pero si el razonamiento tiene una conclusión permisiva, será permisivo, y nada más.

Si por historia se entiende la historia de «tijeras y engrudo», la única clase de prueba accesible al historiador será de esta segunda clase. Para el historiador de «tijeras y engrudo» sólo existe un tipo de problema soluble mediante cualquier clase de testimonio, a saber: el problema de aceptar o rechazar cierto testimonio relativo a la cuestión que interesa al historiador. El argumento mediante el cual resuelve un problema de esta clase es, por supuesto, la crítica histórica. Si la crítica le lleva a una conclusión negativa, a saber: que la afirmación o el autor de ella no es digno de confianza, esa conclusión le prohibirá aceptarla, de la misma manera como un razonamiento «inductivo» (por ejemplo, un resultado que demuestra que los acontecimientos del tipo que le interesa se dan independientemente de aquella clase de acontecimientos que espera identificar como causa de los primeros) prohíbe al hombre de ciencia inductivo afirmar el punto de vista que esperaba afirmar. Si la crítica le lleva a una conclusión positiva, lo más que ésta le da es un *nihil obstat*. Porque la conclusión positiva consiste, en efecto, en decir que el autor de la afirmación no es un ignorante o un embustero reconocido, y que la afirmación misma no da muestras visibles de faltar a la verdad. Pero, a pesar de todo eso, puede faltar a la verdad, y el hombre que la hizo, aunque goce en general la reputación de estar bien

informado y de ser honesto, pudo haber sido en aquella ocasión víctima de malos informes acerca de sus hechos, puede haberlos entendido torcidamente o haber sentido el deseo de suprimir o deformar lo que él sabía o creía que era la verdad.

Para evitar un posible malentendido convendría añadir aquí que podría uno pensar que al historiador de «tijeras y engrudo» se le plantea otra clase de problema, además de aquel que consiste en aceptar o rechazar un testimonio determinado y que, por lo tanto, tiene que resolverse por métodos diversos a los de la crítica histórica, a saber: el problema de qué implicaciones se siguen de un testimonio que haya aceptado, o se seguirían si lo aceptara. Pero no es éste un problema que se plantee de manera especial a la historia de «tijeras y engrudo»; es un problema que se suscita en cualquier tipo de historia o seudohistoria y, a decir verdad, en cualquier tipo de ciencia o seudociencia. Se trata simplemente del problema general de la implicación. Sin embargo, cuando se suscita en la historia de «tijeras y engrudo» presenta un rasgo peculiar. Si en cierta afirmación que llega al historiador por la vía del testimonio se contiene determinada implicación, y si esta relación implicacional es compulsiva; si, de todas maneras, la inferencia que le lleve a aceptar el testimonio es sólo permisiva, ese mismo carácter permisivo se adherirá a la afirmación que él haga de la implicación contenida en la afirmación. Si no ha hecho más que tomar prestada la vaca del vecino, y la vaca da a luz una ternera dentro de su campo, no puede reclamar la ternera como propiedad suya. Cualquier respuesta a la cuestión de si el historiador de «tijeras y engrudo» está obligado a aceptar cierto testimonio o sólo se le permite aceptarlo supone una respuesta que corresponde a la cuestión de si está obligado a aceptar las implicaciones de ese testimonio o sólo tiene permiso de hacerlo.

Se dice por ahí que la historia no es «una ciencia exacta». Supongo que con esto se quiere decir que ningún argumento histórico prueba jamás su conclusión con la fuerza compulsiva carac-

terística de las ciencias exactas. Según parece, el tal dicho quiere decir que la inferencia histórica no es nunca compulsiva, y que en el mejor de los casos es permisiva; o, como se dice a veces con cierta ambigüedad, la inferencia histórica nunca desemboca en la certidumbre, sólo en la probabilidad. Muchos historiadores de la generación actual, educados en una época en que la opinión general de las personas inteligentes aceptaba semejante proverbio (y no me refiero a los pocos que se adelantaron en una generación a su tiempo), seguramente recuerdan la emoción que sintieron al descubrir, por primera vez, que era enteramente falso y que, en realidad, tenían en las manos un argumento histórico que no dejaba nada al capricho y que no admitía conclusión alternativa alguna, sino que probaba lo que se proponía con el mismo rigor que una demostración matemática. Muchos de estos historiadores, repito, seguramente recuerdan la sorpresa que sintieron al descubrir al cabo de sus meditaciones que el proverbio no era estrictamente hablando un error acerca de la historia, de la historia tal como ellos la practicaban, la ciencia de la historia, sino una verdad acerca de otra cosa, es decir, la historia de «tijeras y engrudo».

Si algún lector quiere intervenir aquí con una moción de orden y protestar de que se ventile ilegítimamente una cuestión filosófica —que por ser tal debía resolverse con la razón— acudiendo a la autoridad de los historiadores, y cita en contra mía aquel viejo cuento del hombre que dijo: «Yo no discuto, le aclaro a usted las cosas», no me quedará sino admitir que la cita me viene muy a mano. No discuto; le aclaro a él las cosas.

¿Hago mal? La cuestión que deseo zanjar es si el tipo de inferencia que emplea la historia científica, en cuanto distinta de la historia de «tijeras y engrudo», es compulsiva o sólo da permiso para abrazar su conclusión. Supongamos que el problema no se hubiera referido a la historia, sino a las matemáticas. Supongamos que alguien hubiera querido saber si la prueba de Euclides

de lo que se denomina teorema de Pitágoras obliga o solamente le permite a uno adoptar el punto de vista de que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los dos catetos. Hablo con humildad; pero me parece que en ese caso a un hombre con sentido común sólo le quedaría un camino por seguir. Trataría de dar con alguien cuya educación matemática hubiese llegado a Euclides, I. 47, para plantearle la cuestión. Y si la respuesta no le agradara buscaría otras personas igualmente calificadas para contestarle. Si todos ellos no lograran convencerlo, tendría que ponerse a estudiar por su cuenta los elementos de la geometría plana.

Lo único que no haría, si se trata de un hombre con un adarme de inteligencia, es decir: «Ésta es una cuestión filosófica, y la única respuesta que puede satisfacerme es una respuesta filosófica». Podrá calificar la cuestión de la manera que mejor le parezca; lo que no puede alterar es el hecho de que la única manera de saber si un tipo determinado de argumento convence o no es aprender a argumentar de esa manera y descubrirlo por sí mismo. Mientras tanto, lo mejor que puede hacer es aceptar lo que le dicen aquellos que ya lo han hecho así.

VI) Encasillamiento

Los historiadores de «tijeras y engrudo» que llegan al extremo de cansarse del trabajo de copiar las afirmaciones ajenas y que, conscientes de su inteligencia, sienten el laudable deseo de utilizarla, satisfacen con frecuencia este deseo inventando un sistema de casilleros en el cual acomodan su saber. Éste es el origen de todos aquellos esquemas y estructuras en que la historia, con docilidad sorprendente, se ha dejado encajar por hombres como Vico, con su esquema de los ciclos históricos basado en las especulaciones grecorromanas; y como Kant, con su proposición para una «historia universal desde un punto de vista cosmopolita»; Hegel, que seguía a Kant al concebir la historia universal como la realización progresiva de la libertad humana; Comte y Marx, dos hombres realmente grandes que siguieron la senda de Hegel cada cual a su manera, y así por el estilo hasta llegar a Filinders Petrie, Oswald Spengler y Arnold Toynbee en nuestro tiempo, menos afines a Hegel que a Vico.

Aunque esta tendencia a acomodar el todo de la historia en un esquema único (no en un esquema simplemente cronológico, sino en un esquema cualitativo, en que los «periodos» —cada uno de los cuales tiene su carácter peculiar— se siguen unos a otros con arreglo a patrón que puede ser necesario *a priori*, sobre una base lógica, o que quizás se nos hace evidente por el hecho de su frecuente repetición, o que acaso participa un poco de las dos circunstancias) lo encontramos incluso hasta el siglo XX y ya desde el XVIII, para no mencionar casos todavía mas tempranos, se trata en general de un fenómeno típico del siglo XIX. Pertenece al periodo en que la historia de «tijeras y engrudo» quemaba sus últimos cartuchos, cuando la gente empezaba a sentirse insatisfecha de ella pero todavía no la abandonaba. Ésta es la razón

por la cual quienes se han entregado a ella han sido generalmente hombres con un alto grado de inteligencia y un verdadero talento para la historia, pero un talento hasta cierto punto limitado y constreñido por las limitaciones de las tijeras y el engrudo.

Es característico de semejante situación el que algunos de ellos describieron su tarea de encasillamiento como «elevar a la historia al rango de una ciencia». La historia, como ellos la encontraban, era historia de «tijeras y engrudo», lo cual evidentemente no era ciencia, porque nada tenía de autónomo ni de creador, sino que era simplemente el trasborde de información preconfeccionada de una mente a otra. Tenían conciencia de que la historia podía ser algo más. Que podía y debía tener las características de una ciencia. Pero ¿cómo se podría realizar? En esta coyuntura, pensaban que venía en su ayuda la analogía con las ciencias naturales. Desde la época de Bacon, era lugar común decir que las ciencias naturales empezaban por compilar hechos y luego construían teorías, es decir, a trasponer y aplicar los esquemas discernibles sobre los hechos ya compilados. Muy bien, se decían, reunamos cuantos hechos conocen los historiadores, busquemos esquemas en ellos y luego traspongamos estos esquemas sobre una teoría de la historia universal.

No fue tarea difícil para quien tuviera mente activa y gusto por el trabajo. Porque no había necesidad de recopilar todos los hechos conocidos de los historiadores. Se descubrió que cualquier compilación extensa de hechos revelaba esquemas en abundancia, y que la trasposición de tales esquemas sobre el pasado remoto, sobre el cual había tan poca información, y sobre el futuro, sobre el cual no había ninguna, daba al historiador «científico» precisamente esa sensación de poderío que le negaba la historia de «tijeras y engrudo». Después de enseñarle a creer que él, como historiador, nunca podría saber nada excepto lo que le dijeran las autoridades, se encontraba con que descubría —al menos así lo imaginaba— que la lección había sido un fraude,

que al convertir la historia en ciencia podía comprobar, enteramente por su cuenta, cosas que sus autoridades le habían ocultado o ignoraban.

Pero era una ilusión. El valor de todos y cada uno de estos esquemas de casilleros, si eso significa su valor como medio para descubrir verdades históricas no comprobables por la interpretación de la prueba histórica, era exactamente negativo. Y en verdad ninguno de ellos tuvo jamás ningún valor científico. Porque no basta con que la ciencia sea autónoma o creadora, también tiene que ser convincente u objetiva; tiene que presentarse como inevitable a quien pueda y quiera considerar las bases sobre las cuales descansa, y pensar por sí mismo cuáles son las conclusiones a las que apuntan esas bases. Eso es lo que no puede hacer ninguno de estos esquemas. Son productos del capricho. Si alguno de ellos ha sido aceptado jamás por un grupo considerable de personas además de quien lo inventó, no se debe a que las haya impresionado como científicamente convincente, sino porque se ha convertido en la ortodoxia de lo que es de hecho, aunque no necesariamente de nombre, una comunidad religiosa. Esto es lo que alcanzó hasta cierto punto el comtismo, y en un grado mucho mayor el marxismo. En estos casos, al menos en el caso del marxismo, los esquemas históricos de la especie en cuestión han demostrado tener un valor mágico importante al proveer un foco para las emociones y, en consecuencia, un incentivo a la acción. En otros casos han tenido un valor de diversión, no sin función en la vida de un fatigado historiador de «tijeras y engrudo».

Y la ilusión no fue completa. La esperanza de que la historia sería remplazada alguna vez por una nueva especie de historia verdaderamente científica era una esperanza bien fundada, que de hecho se ha realizado. La esperanza de que esta nueva especie de historia permitiría al historiador conocer cosas que sus autoridades no podían o no querían comunicarle, estaba igualmente

bien fundada y también se ha cumplido. Cómo llegaron a suceder estas cosas, pronto lo veremos.

VII) ¿Quién mató a John Doe?

Cuando, un domingo por la mañana, encontraron a John Doe muerto, de bruces sobre su escritorio, con un puñal en la espalda, nadie esperaba que la cuestión de quién fue el criminal se resolviera mediante testimonios. No era probable que nadie hubiese presenciado el asesinato. Mucho menos probable era que alguien de la confianza del asesino fuera a denunciarlo. Y mucho menos probable que nada era que el propio asesino se presentara en la estación de policía a entregarse. A pesar de esto, el público exigía que se le presentara a la justicia, y la policía abrigaba esperanzas de hacerlo, aunque la única pista era un poco de pintura fresca verde en el mango del puñal, muy semejante a la pintura fresca verde de la verja situada entre el jardín de John Doe y el párroco.

Y esto no se debía a que esperasen que con el tiempo se presentaran testimonios. Por el contrario, cuando se presentaron, en la forma de una vieja solterona del vecindario que afirmó que había matado a John Doe con su propia mano porque había intentado mancillar su castidad, hasta el comisario del pueblo (sujeto no muy brillante, pero bondadoso) le aconsejó que se fuera a casa y tomara una aspirina. Más tarde, ese mismo día, se presentó el cazador furtivo del pueblo y declaró que había visto al guarda del coto del *squire* trepando por la ventana del estudio de John Doe, testimonio que fue tratado con menos deferencia todavía. Finalmente, la hija del párroco, en estado de gran agitación, entró precipitadamente y dijo que ella era la asesina, el único efecto de lo cual fue que el comisario telefoneara al inspector de la localidad para recordarle que el novio de la muchacha, Richard

Roe, era estudiante de medicina y era de suponer que sabía en qué sitio quedaba el corazón de un hombre, y que había pasado la noche del sábado en el curato, a un tiro de piedra de la casa del muerto.

Esa noche había habido tempestad, con truenos y lluvia densa, entre las 12 y la una, y el inspector, al interrogar a la doncella del curato (pues las rentas no eran malas), supo que los zapatos del señor Roe habían amanecido muy húmedos. Al interrogarle, Richard admitió que había salido a medianoche pero se negó a decir a dónde o por qué.

John Doe era un chantajista. Durante muchos años había estado chantajeando al párroco, amenazándole con publicar los detalles de cierta escapada juvenil de su difunta esposa. El fruto de esta escapada era la supuesta hija del párroco, nacida seis meses después del matrimonio, y John Doe conservaba cartas que lo probaban. Para entonces ya se había apoderado de toda la fortuna privada del párroco, y la mañana del sábado fatal le exigió una entrega del dinero de su esposa, que ella le había confiado para su hija.

El párroco decidió poner fin a aquella situación. Sabía que John Doe se quedaba sentado ante el escritorio hasta altas horas de la noche; sabía que una vez sentado tenía tras sí una puerta-ventana a la izquierda y un trofeo de armas orientales a la derecha, y que en las noches calurosas dejaba la puerta-ventana abierta hasta que se iba a acostar. A medianoche, con las manos enguantadas, se deslizó fuera del curato; pero Richard, que había advertido su estado de ánimo y se preocupaba por ello, estaba en ese momento asomado a la ventana y vio al párroco cruzar el jardín. Se vistió apresuradamente y lo siguió; pero, al llegar al jardín, el párroco ya había desaparecido. En ese momento estalló la tormenta. Mientras tanto, el plan del párroco había tenido perfecto éxito. John Doe estaba dormido, con la cabeza caída sobre un montón de viejas cartas. El párroco no las vio hasta que la da-

ga penetró en el corazón del chantajista, y cuando lo hizo reconoció la letra de su esposa. Los sobres estaban dirigidos: «John Doe, Esq.». Hasta ese momento el párroco no había podido cerciorarse de la identidad del seductor de su esposa.

Fue el detective-inspector Jenkins, de Scotland Yard, llamado por el comisario en jefe a ruego de la hija de su viejo amigo, quien encontró en el depósito de basuras del curato un montón de cenizas, en su mayor parte de papel para cartas, pero que incluían algunas de cuero quemado, probablemente de un par de guantes. La pintura fresca en la puerta del jardín de John Doe —el cual la había pintado ese mismo día, después del té— explicaba la destrucción de los guantes, y entre las cenizas había botones de metal que llevaban el nombre de un famoso guantero de Oxford Street de quien siempre había sido cliente el párroco. Se encontró más pintura de la verja de John Doe en el puño derecho de una chaqueta, deformada por el agua, que el lunes siguiente el párroco había regalado a uno de sus feligreses pobres. Más tarde, el detective-inspector recibió una severa reprimenda por permitir al párroco advertir la dirección que seguían sus pesquisas, dándole así tiempo de tomar cianuro y eludir al verdugo.

Los métodos de la investigación criminal no son punto por punto idénticos a los de la historia científica, porque su propósito último no es el mismo. Un tribunal penal tiene en sus manos la vida y la libertad de un ciudadano, y en un país donde se considera que el ciudadano tiene sus derechos, la Corte está obligada, por lo mismo, a hacer algo y hacerlo rápido. El tiempo que se tarde en llegar a una decisión es un factor en el valor (es decir, la justicia) de la decisión misma. Si un miembro del jurado dice: «Estoy seguro de que dentro de un año, cuando todos hayamos tenido tiempo para pensar detenidamente en las pruebas, estaremos en mejor posición para ver lo que significan», la respuesta será: «Algo de razón tiene usted; pero lo que propone es imposible. Su tarea no es tan sólo dar un veredicto, es dar un veredicto

ahora mismo, y de aquí no sale hasta que no lo haga». Por esta razón un jurado tiene que contentarse con algo menos que una prueba científica (histórica), es decir, con aquel grado de seguridad o creencia que le satisfaría en las cuestiones prácticas de la vida cotidiana.

Por tanto, el estudioso del método histórico apenas encontrará que valga la pena ceñirse estrechamente a las reglas de la prueba, tal como las reconocen en los tribunales. Porque el historiador no tiene la obligación de decidir dentro de ningún plazo fijo. Nada le importa fuera de que su decisión, cuando la tome, sea justa, lo cual significa para él que se siga inevitablemente de la prueba histórica.

Sin embargo, en tanto se tenga presente lo que acabo de decir, la analogía entre métodos legales e históricos tiene cierto valor para comprender la historia; de valor suficiente, creo yo, como para que haya puesto ante el lector el bosquejo de un género literario que, en ausencia de tal motivo, sería, por supuesto, indigno de ocupar su atención.

VIII) La pregunta

Francis Bacon, abogado y filósofo, dijo en una de sus frases memorables que el científico de la naturaleza tiene que «interrogar a la Naturaleza». Lo que negaba al escribir esto, era que la actitud del científico hacia la naturaleza tuviera que ser de respetuosa atención, de espera de sus declaraciones para luego construir teorías sobre la base de lo que a ella le hubiera placido comunicar. Lo que afirmaba eran dos cosas a la vez: primera, que el hombre de ciencia tiene que tomar la iniciativa, decidiendo por sí mismo qué es lo que quiere saber y formulándolo dentro de su mente en forma de pregunta; y segundo, que tiene que dar con medios de obligar a la naturaleza a responder, urdiendo torturas

que la hagan soltar la lengua. Aquí, en un solo breve epigrama, expuso Bacon de una vez por todas la verdadera teoría de la ciencia experimental.

También es, aunque Bacon no lo sabía, la verdadera teoría del método histórico. En la historia de «tijeras y engrudo» el historiador adopta una actitud prebaconiana. Su actitud ante sus autoridades, como lo dice la misma palabra, es de respetuosa atención. Espera para oír lo que tengan a bien decirle, y las deja que se lo digan a su manera y cuando les parezca. Aun cuando ha inventado la crítica histórica y sus autoridades se han convertido en meras fuentes, su actitud sigue siendo en el fondo la misma. Hay un cambio, pero superficial. Consiste meramente en la adopción de una técnica para dividir a los testigos en borregos y chivos. Se descalifica una clase y no se le permite dar testimonio; a la otra se la trata exactamente como se trataba a las autoridades bajo el viejo régimen. Pero en la historia científica, o historia propiamente dicha, se ha cumplido la revolución baconiana. Sin duda el historiador científico dedica mucho tiempo a la lectura de los mismos libros que solía leer el historiador de «tijeras y engrudo» —Heródoto, Tucídides, Tito Livio, Tácito, etc.—, pero los lee con espíritu enteramente distinto; en suma, con espíritu baconiano. El historiador de «tijeras y engrudo» los lee con espíritu simplemente receptivo, para averiguar lo que dijeron. El historiador científico los lee con una pregunta en la mente, después de haber tomado la iniciativa a decidir por su cuenta qué es lo que quiere averiguar en ellos. Más aún, el historiador de «tijeras y engrudo» los lee en el entendimiento de que lo que no le digan en otras tantas palabras jamás podría descubrirlo él en ellos; el historiador científico los somete a tortura, obligando a un pasaje visiblemente relacionado con algo distinto a que suelte una respuesta a la pregunta que él ha decidido plantear. «No hay nada en este o aquel autor sobre tal o cual asunto», dice confiado el historiador de «tijeras y engrudo», «Conque no, ¿eh? —repli-

cará el historiador científico o baconiano—. ¿No ve usted que en este pasaje sobre un asunto totalmente distinto se implica que el autor adoptó tal y cual actitud ante el tema del cual dice usted que nada contiene el texto?».

Para ilustrarlo con mi fábula. El comisario del pueblo no arresta a la hija del párroco y la golpea periódicamente con una cachiporra de caucho hasta que le dice que ella cree que Richard cometió el asesinato. Lo que tortura no es su cuerpo, sino su declaración de que mató a John Doe. Empieza el comisario por emplear los métodos de la historia crítica. Se dice: «El asesinato lo cometió alguien con fuerza y que tiene algún conocimiento de anatomía. La muchacha ciertamente carece de la primera, y probablemente no tiene el segundo; al menos, sé que nunca ha asistido a ninguna clase de enfermería. Además, si ella lo hubiera cometido no tendría tanta urgencia en echarse la culpa. Su declaración es falsa».

En este punto el historiador crítico perdería todo interés en la declaración y la condenaría al cesto de los papeles; el historiador científico empieza a interesarse en ella y la analiza para ver si obtiene reacciones químicas. Esto puede hacerlo porque, siendo un pensador científico, sabe qué preguntas hay que hacer. «¿Por qué miente la muchacha? Porque quiere escudar a alguien. ¿A quién quiere escudar? A su padre o a su novio. ¿Es su padre? Vamos, hombre, cómo va ser el párroco. Por tanto, se trata del novio. ¿Están bien fundadas las sospechas que ella tiene de él? Podría ser; él estaba aquí en el momento del asesinato, tiene la fuerza suficiente, y sabe lo necesario de anatomía». Recordará el lector que en la investigación del crimen se necesita una probabilidad en grado suficiente para la conducción de la vida cotidiana, mientras que en la historia exigimos la certidumbre. Aparte eso, el paralelo es completo. El comisario del pueblo (individuo no listo, como ya expliqué, aunque un pensador científico no tiene que ser listo, tiene que conocer su oficio, es decir, tiene que saber

qué preguntas hay que plantear) ha sido adiestrado en los elementos del trabajo policiaco y su preparación le permite saber qué preguntas hay que hacer, para que de esa manera interprete la mentirosa declaración de la muchacha y llegar a la verdadera conclusión de que la sospecha cae en Richard Roe.

El único error del comisario es que, en la excitación de responder a la pregunta: «¿De quién sospecha esta muchacha?», perdió de vista la pregunta: «¿Quién mató a John Doe?». Aquí es donde le lleva ventaja el inspector Jenkins, no porque sea más inteligente, sino porque ha aprendido su trabajo más a conciencia. La manera como yo veo que trabaja el inspector es la siguiente.

¿Por qué la hija del párroco sospecha de Richard Roe? Probablemente porque sabe que se vio implicado en algo extraño que sucedió esa noche en el curato. Nosotros sabemos que en el curato sucedió una cosa extraña: Richard salió en medio de la tormenta y eso bastó para despertar las sospechas de la muchacha. Pero lo que queremos saber es ¿mató él a John Doe? Si lo hizo, ¿cuándo lo hizo? ¿Después de que estalló la tormenta o antes? No fue antes, porque sus huellas quedaron estampadas en el lodo del sendero en el jardín del curato; se las ve empezar a pocos metros de la puerta del jardín y luego apartarse de la casa, de manera que ahí es donde estaba y ésa era la dirección a donde iba en el momento de estallar la tormenta. Y bien, ¿llevó lodo al estudio de John Doe? No, nada hay ahí. ¿Se quitó los zapatos antes de entrar? Piensa un momento. ¿En qué posición estaba John Doe en el momento de recibir la puñalada? ¿Estaba él echado hacia atrás contra el respaldo de la silla o sentado derecho? No, porque la silla le hubiera protegido la espalda. Tiene que haber estado echado hacia adelante. Posiblemente, y en verdad es muy probable, dormía en la posición en que todavía yace. ¿Cómo procedió exactamente el asesino? Si Doe estaba dormido, nada más fácil: entrar silenciosamente, tomar el puñal y allá va. Si Doe no estaba dormido y simplemente se inclinaba hacia adelante, pudo ha-

berse hecho lo mismo, pero no con tanta facilidad. Ahora veamos, ¿se detuvo el asesino afuera para quitarse los zapatos? Imposible. En cualquier caso lo primero que se necesitaba era velocidad; había que terminar el asunto antes de que la víctima se echara hacia atrás o despertara. De manera que la ausencia de lodo en el estudio alivia la situación de Richard.

Entonces, una vez más, ¿para qué salió al jardín? ¿Para caminar? ¿Con semejante tormenta? Vamos. ¿Para fumar? Se fuma en toda la casa. ¿Para ver a la muchacha? No hay señas de que ella estuviera en el jardín, y además ¿por qué había de estar? Había dispuesto de la sala después de terminada la cena y el párroco no es de los que mandan a los jóvenes a la cama. Hombre de amplio criterio, el párroco. Sin duda ha sufrido y tenido dificultades, no me extrañaría. Ahora bien, ¿por qué salió el joven Richard al jardín? Algo debe haber ocurrido ahí. Algo extraño. Una segunda cosa extraña esa noche en el curato, una segunda cosa de la que nada sabemos.

¿Qué puede haber sido? Si el asesino hubiese salido del curato, lo cual sugiere la pintura, y si Richard lo vio desde la ventana, bien puede haberse tratado de eso; porque el asesino llegó a la casa de Doe antes de que empezara la lluvia, mientras que a Richard lo sorprendió a 10 metros de la puerta del jardín. *Just time*. Veamos qué sucedería si el asesino salió de la rectoría. Probablemente volvió a ella después de cometer el crimen. No hay huellas en el lodo, ¿por qué? Porque conocía el jardín lo bastante bien para no salirse de la hierba, aun en medio de aquella terrible oscuridad. Si así es, también conocía a fondo el curato y pasó ahí la noche. ¿Fue el párroco?

Ahora bien, ¿por qué se niega Richard a decir qué fue lo que le hizo salir al jardín? Seguramente porque quiere evitar dificultades a alguien; casi con seguridad dificultades relacionadas con el asesinato. No a él mismo, porque ya se ha dicho que no era él el autor. Alguien más. ¿Quién? Podría ser el párroco. No se me

ocurre quién más pueda ser. Supongamos que fue el párroco, ¿cómo lo hubiera hecho? Muy fácilmente. Salió cerca de la medianoche, enguantado y con zapatos tenis. Muy silenciosos los senderos del curato, no hay grava en ellos. Llega a la puertecita de hierro del jardín de John Doe. ¿Sabe de la pintura fresca? Probablemente no, la aplicaron después de la hora del té. De modo que se embarra. Pintura en el guante. Probablemente también en la chaqueta. Camina por la hierba hasta la ventana del estudio de Doe. Éste está echado hacia adelante en su silla, o muy probablemente dormido. Ahora un poco de trabajo rápido, fácil para un buen jugador de tenis. Pie izquierdo adentro, pie derecho a la derecha, tomar el puñal, pie izquierdo adelante, y allá va.

Pero ¿qué había estado haciendo John Doe en ese escritorio? No hay nada en él, sabe usted. Extraño. ¿Acaso un hombre se pasa la noche ante un escritorio vacío? Tiene que haber habido algo ahí. ¿Qué saben en Scotland Yard del tío este? Chantajista, eso es. ¿Había estado chantajeando al párroco? ¿Y había estado regodeándose con las cartas, o lo que fuera, toda la noche? ¿Y lo encontró el párroco, si fue el párroco, dormido sobre los papeles? Bueno, eso no nos concierne. Lo pasaremos a la defensa, a ver si sirve de algo. Yo preferiría no utilizar un motivo como ése al enjuiciar a un reo.

Despacio ahora, Jonathan, no te precipites. Ya lo metiste ahí y ahora tienes que sacarlo. ¿Qué es lo que hace exactamente? Más o menos entonces empieza a llover a cántaros. Vuelve entre la lluvia. Más pintura en la verja. Camina por la hierba, no mete lodo en la casa. Ya está en ella. Empapado: también con los guantes cubiertos de pintura. Borra la pintura del pestillo de la puerta. Cierra. Pone las cartas (si eran cartas), y de todos modos los guantes, en la caldera del agua caliente —es posible que las cenizas estén ahora en el depósito de basuras—. Pone todas las ropas en la alacena del baño; amanecerán secas. Y secas amanecen; pero la chaqueta estará totalmente deformada. Y ahora ¿qué

hacer con la chaqueta? Primero, la examinaría para ver si tiene huellas de pintura. Si encontrara pintura tendría que destruirla, y yo compadezco al hombre que trata de destruir una chaqueta en una casa plagada de mujeres. Si no encontrara rastros de pintura, seguramente la regalaría a un pobre.

Vaya, vaya, he aquí una bonita historia; pero ¿cómo podemos saber si es verdad o no? Hay dos preguntas que tenemos que hacer. Primera, ¿podemos encontrar las cenizas de los guantes? ¿Y también los botones de metal, si son como la mayor parte de sus guantes? Si podemos, la historia es verdadera. Y si podemos encontrar además un montón de cenizas de papel para cartas, también será cierto lo del chantaje. Segunda, ¿dónde está la chaqueta de marras? Porque si podemos encontrar en ella el fragmento más insignificante de la pintura de John Doe, ya tenemos nuestro caso.

Me he extendido en este análisis, porque quiero hacer claros al lector los siguientes puntos acerca de la actividad interrogativa que es el factor dominante en la historia, como en todo trabajo científico.

1) Cada paso del razonamiento depende de plantear una pregunta. La pregunta es la carga de gas, que explota en la cámara del cilindro, que es la fuerza motivadora de cada golpe del pistón. Pero la metáfora es inadecuada, porque cada nuevo golpe del pistón no se produce explotando otra carga de la misma mezcla vieja, sino explotando una carga de nueva especie. Nadie que tenga la menor noción del método seguirá haciendo la misma pregunta todo el tiempo: «¿Quién mató a John Doe?». Cada vez hace una nueva pregunta. Y no basta con cubrir todo el terreno preparando un catálogo de todas las preguntas que hay que hacer, y preguntando tarde o temprano todas y cada una de ellas. Hay que preguntarlas en el orden debido. Descartes, uno de los tres grandes maestros de la *lógica de la interrogación* (los otros dos son Sócrates y Bacon), insistía en esto como punto cardinal en el

método científico, pero por lo que toca a las obras modernas sobre lógica, Descartes bien podía no haber existido. Los lógicos modernos están en una conspiración para pretender que la tarea de un hombre de ciencia es «hacer juicios» o «afirmar proposiciones» o «aprehender hechos», también «afirmar» o «aprehender» las relaciones entre ellos; sugiriendo que no tienen experiencia alguna del pensar científico y desean espetar, a manera de explicación de la ciencia, una explicación de su propia conciencia azarosa, asistemática y acientífica.

2) Estas preguntas no las plantea un hombre a otro hombre, en la esperanza de que el segundo ilumine la ignorancia del primero al darles respuesta. Como todas las preguntas científicas, se las plantea el hombre de ciencia a sí mismo. Ésta es la idea socrática que Platón habría de expresar definiendo el pensamiento como «el diálogo del alma consigo misma», y la propia práctica literaria de Platón deja ver con toda claridad que por diálogo quería decir un proceso de pregunta y respuesta. Cuando Sócrates enseñaba a sus jóvenes discípulos haciéndoles preguntas, les enseñaba la manera de hacérselas ellos mismos y les demostraba cuán asombrosamente se iluminan las cuestiones más oscuras cuando uno se plantea preguntas inteligentes acerca de ellas en vez de quedarse contemplándolas con la boca abierta, según quieren nuestros epistemólogos modernos anticientíficos, en la esperanza de que cuando tengamos las mentes totalmente en blanco «aprehenderemos los hechos».

IX) Declaración y prueba histórica

Es característico de la historia de «tijeras y engrudo», desde su forma menos crítica a la más crítica, que tiene que ver con declaraciones ya hechas y que el problema del historiador acerca de cualquiera de estas declaraciones es si lo aceptará o no, y aceptar-

lo significa reafirmarlo como parte de su propio conocimiento histórico. Esencialmente, historia para el historiador de «tijeras y engrudo» significa repetir declaraciones que otras gentes han hecho antes que él. De ahí que sólo pueda ponerse a trabajar cuando le proporcionan declaraciones ya hechas acerca de los temas sobre los cuales quiere pensar, escribir, etc. Es el hecho de que tenga que encontrar estas declaraciones ya hechas en sus fuentes lo que hace imposible para el historiador de «tijeras y engrudo» pretender al título de pensador científico, porque este hecho impide que se le atribuya esa autonomía que es en todas partes esencial al pensamiento científico, y por autonomía quiero decir la condición de ser uno mismo su propia autoridad, de hacer declaraciones o de emprender acciones por iniciativa propia y no porque esas declaraciones o acciones las autorice o prescriba nadie más.

De donde se sigue que la historia científica no contiene ninguna declaración ya hecha. El acto de incorporar una declaración ya hecha en el cuerpo de su propio conocimiento histórico es un acto imposible para un historiador científico. Confrontado con una declaración ya hecha acerca del tema que estudia, el historiador científico no se pregunta jamás: «¿Es verdadera o falsa esta declaración?», en otras palabras: «¿La incorporaré en mi historia sobre ese tema o no?». La pregunta que se hace es: «¿Qué significa esta declaración?». Lo cual no equivale a la pregunta: «¿Qué quería decir con ella la persona que la hizo?», aunque ésta es sin duda una pregunta que tiene que hacer el historiador y a la cual tiene que ser capaz de contestar. Equivale más bien a la pregunta: «¿Qué luz arroja sobre el tema que me interesa el hecho de que esta persona haya hecho esta declaración, con el significado que le dio a la misma?». Esto podría expresarse diciendo que el historiador científico no trata las declaraciones como declaraciones sino como prueba histórica: no como relaciones verdaderas o falsas de los hechos de los cuales pretenden ser relaciones, sino

como otros tantos hechos que, si sabe el historiador cuáles son las preguntas justas que hay que preguntar sobre ellos, pueden iluminar esos hechos. Así, en mi fábula, la hija del párroco dice al comisario que ella mató a John Doe. Como historiador científico, empieza él a tratar seriamente esta declaración en el momento en que deja de tratarla como declaración, es decir, como relación verdadera o falsa de ella como autora del asesinato, y empieza a tratar el hecho de que ella hace la declaración como un hecho que puede ser útil para él. Es útil para él porque sabe qué preguntas hay que hacer sobre ese hecho, empezando por la pregunta: «Ahora bien, ¿por qué cuenta ella esta historia?». El historiador de «tijeras y engrudo» se interesa en el contenido, como se le denomina, de las declaraciones, le interesa lo que declara. El historiador científico se interesa por el hecho de que se hacen las declaraciones.

Una declaración que un historiador escucha o lee, es para él una declaración ya hecha. Pero la declaración de que está haciéndose dicha declaración no es una declaración ya hecha. Si se dice: «Ahora leo o escucho una declaración a tal y tal efecto» está haciendo a su vez una declaración; pero ésta no es una declaración de segunda mano, es autónoma. La hace por su propia autoridad. Y es esta declaración autónoma lo que constituye el punto de partida del historiador científico. La prueba de la cual infiere el comisario que la hija del párroco sospecha de Richard Roe no es la declaración de ella, «yo maté a John Doe», sino su propia declaración, «la hija del párroco me dice que ella mató a John Doe».

Si el historiador científico saca sus conclusiones no de la declaración que encuentra ya hecha, sino de su propia declaración autónoma a propósito del hecho de que se hacen tales declaraciones, puede sacar conclusiones aun en el caso de que no se le hagan declaraciones. Las premisas del razonamiento del historiador son sus propias declaraciones autónomas; y no hay necesidad

de que estas declaraciones autónomas sean a su vez declaraciones acerca de otras declaraciones. Para utilizar otro ejemplo del relato de John Doe: las premisas a partir de las cuales el detective-inspector sacó en claro la inocencia de Richard Roe eran todas premisas planteadas por el propio detective-inspector, declaraciones autónomas que no descansaban en otra autoridad que la suya, y ninguna de ellas eran declaraciones sobre declaraciones hechas por alguien más. Los puntos esenciales eran que Richard Roe se había enlodado los zapatos al alejarse del curato, que no se advertían huellas de lodo en el estudio de John Doe, y que las circunstancias del asesinato habían sido tales que no podía haberse detenido a limpiar o quitarse los zapatos. Cada uno de estos tres puntos era, a su vez, la conclusión de una inferencia, y las declaraciones sobre las cuales descansaba cada uno de ellos no eran más que declaraciones sobre declaraciones de otras gentes, de lo que eran estos tres puntos mismos. Todavía más: el caso final contra el párroco no dependía lógicamente de ninguna de las declaraciones hechas por el detective-inspector sobre declaraciones hechas por otras personas. Dependía de la presencia de ciertos objetos en cierto depósito de basuras, y de ciertos manchones de pintura en el puño de una chaqueta cortada en el convencional estilo clerical y encogida por la humedad, y fue su propia observación la que dio testimonio de estos hechos. No quiero decir con esto que el historiador científico trabaje mejor cuando no se le hacen declaraciones sobre los temas que trabaja; porque podría atrapar a los más débiles y evitar las ocasiones de este tipo sería una manera pedante de evitar la historia de «tijeras y engrudo»; lo que quiero decir es que el historiador científico no depende de que se hagan semejantes declaraciones.

Esto es importante porque resuelve por apelación al principio una controversia que, aun cuando ya no tenga la urgencia que tuvo, no ha dejado de resonar en la mente de los historiadores. Se trata de la controversia entre quienes sostenían que la historia

dependía en último término de las «fuentes escritas», y los que sostenían que podía construirse también a partir de «fuentes no escritas». Los términos se eligieron con mala fortuna. No se concebían las «fuentes escritas» como excluyendo las fuentes orales, o como teniendo alguna conexión especial con la escritura a mano en cuanto distinta del cincelado en la piedra o algo por el estilo. En verdad, «fuentes escritas» significaba fuentes que contenían declaraciones ya hechas que afirmaban o implicaban pretendidos hechos que pertenecían al tema en que se interesaba el historiador. «Fuentes no escritas» significaba el material arqueológico, trozos de cerámica, etc., conectado con el mismo tema. Por supuesto, la palabra «fuente» no era aplicable en modo alguno a estas últimas, porque fuente significa algo de donde se saca, ya hecha, agua o algo por el estilo; en el caso de la historia, algo de donde se sacan ya hechas las declaraciones del historiador, y el propósito de describir los trozos de cerámica como «fuentes no escritas» era indicar que, al no ser textos, no contenían declaraciones ya hechas y, en consecuencia, no eran fuentes. (Trozos inscritos de vasijas u «ostraka» eran, por supuesto, «fuentes escritas»).

En efecto, ésta fue una controversia entre gentes que creían que la historia de «tijeras y engrudo» era la única posible, y gentes que, sin impugnar la validez de los métodos de «tijeras y engrudo», alegaban que podía haber historia sin ellos. De acuerdo con las memorias que de ella guardo, la controversia estuvo viva, aunque comunicaba cierta impresión de cosa vieja y en desuso en los círculos académicos ingleses de hace 30 años; todas las declaraciones en torno a la cuestión fueron, hasta donde yo recuerdo, extremadamente confusas, y aunque ofreció a los filósofos de la época una excelente oportunidad para hacer un trabajo útil en torno a un tema de alto interés filosófico, no se interesaron en lo más mínimo. Mi impresión es que la controversia pereció en la más floja transacción imaginable en que los partidarios de la his-

toria de «tijeras y engrudo» aceptaron el principio de que las «fuentes no escritas» podían arrojar resultados válidos, pero insistiendo en que esto sólo podía ocurrir en muy pequeña escala y siempre que se las empleara como arma auxiliar de las «fuentes escritas»; y sólo en torno a asuntos bajos como industria y comercio, en los cuales no se metería a hacer pesquisas ningún historiador con instintos de caballero. Esto equivalía a decir que los historiadores educados para considerar la historia como cuestión de «tijeras y engrudo», empezaban, muy tímidamente, a reconocer la posibilidad de algo totalmente distinto; pero que cuando trataban de convertir esta posibilidad en algo eficaz se hallaban con que su escaso plumaje sólo les permitía los vuelos más humildes.

x) Pregunta y prueba histórica

Si historia significa historia de «tijeras y engrudo», en que el historiador depende de declaraciones ya hechas para todo su conocimiento en torno al tema, y en que se denominan fuentes los textos donde encuentra estas declaraciones, es fácil definir una fuente de alguna manera que tenga utilidad práctica. Una fuente es un texto que contiene una declaración o declaraciones a propósito del tema; y esta definición tiene alguna utilidad práctica porque ayuda al historiador a dividir el total de la literatura existente, una vez que ha determinado su tema, en textos que podrían servirle de fuentes, y que por lo mismo hay que procurar, y los que no, que por tanto hay que ignorar. Lo que tiene que hacer es recorrer los estantes de su biblioteca, o la bibliografía de su periodo, preguntándose a cada título: «¿Contendrá esto algo sobre mi tema?». Y en caso de que no pueda sacar de su cabeza la respuesta, cuenta con varias ayudas: de manera notable índices y bibliografías especializadas o clasificadas. Aun con todas estas

ayudas, puede pasar por alto algún testimonio importante, lo cual sería motivo de burla para sus amigos; pero la cantidad de testimonios que existe sobre cualquier tema determinado es una cantidad finita y es teóricamente posible agotarla.

Teóricamente, pero no siempre prácticamente, porque la cantidad puede ser tan vasta, y algunas partes de ella de tan difícil acceso, que ningún historiador tenga la esperanza de verla toda. Y a veces se oye quejarse a las gentes de que en nuestros días se guardan tantas materias primas para la historia que la empresa de utilizarlas se está volviendo imposible, y suspiran por aquellos días en que los libros eran pocos y las bibliotecas pequeñas y a un historiador le cabía la esperanza de dominar su tema. Lo que significa esta queja es que el historiador de «tijeras y engrudo» se encuentra entre los cuernos de un dilema. Si sólo posee una pequeña cantidad de testimonio sobre su tema, quiere más; porque cualquier testimonio nuevo sobre ese tema, si fuera realmente nuevo, arrojaría nueva luz sobre él y podría volver insostenible la posición que entonces defiende. Así, pues, por muchos testimonios que posea, su celo de historiador le hace querer más. Pero si dispone de una gran cantidad de testimonios, se vuelven tan difíciles de manipular y conjugar en una narración convincente que, hablando como un simple débil mortal, quisiera tener menos.

La conciencia de este dilema con frecuencia ha empujado a los hombres al escepticismo acerca de la posibilidad misma del conocimiento histórico. Y con justa razón, si conocimiento significa conocimiento científico e historia significa historia de «tijeras y engrudo». Los historiadores de «tijeras y engrudo» que hacen de lado el dilema diciendo «hipercriticismo» no hacen más que confesar que en su propia práctica profesional no les molesta porque trabajan con normas tan bajas de eficiencia científica que sus conciencias se han anestesiado. Tales casos en la vida contemporánea son muy interesantes, porque en la historia de la ciencia

se tropieza uno frecuentemente con ellos y se maravilla de que tanta ceguera pueda ser posible. La respuesta es que las gentes en quienes se advierte se han comprometido a una tarea imposible, en este caso la tarea de la historia de «tijeras y engrudo», y como por razones prácticas no pueden retroceder y salirse de ella tienen que cegarse a su imposibilidad. El historiador de «tijeras y engrudo» se protege de ver la verdad acerca de sus propios métodos mediante la elección cuidadosa de temas con los cuales puede «salir adelante», así como el paisajista del siglo XIX se protegía contra la posibilidad de ver que su teoría del paisaje estaba equivocada al escoger lo que llamaba temas pintables. Los temas deben ser aquellos sobre los cuales es accesible cierta cantidad de testimonios, ni muy pocos ni demasiados; ni tan uniformes que no den qué hacer al historiador, ni tan divergentes que burlen sus esfuerzos por hacerlo. Practicada de acuerdo con estos principios, la historia era, en el peor de los casos, un juego de salón, y en el mejor, una hazaña elegante. He empleado el pretérito; a la conciencia de los historiadores capaces de autocrítica dejo el decidir hasta qué punto podía, con justicia, haber empleado el presente.

Si historia significa historia científica, en el lugar de «fuente» hemos de leer «prueba histórica». Y cuando tratamos de definir la «prueba histórica» en el mismo espíritu con que definimos «fuente», vemos que es muy difícil. No existe prueba alguna corta y fácil mediante la cual podamos decidir si un libro determinado es o no capaz de proveer prueba acerca de un tema determinado, y ciertamente no existe razón alguna por la cual debiéramos limitar nuestra búsqueda en los libros. Al historiador científico de nada le sirven índices y bibliografías de fuentes. Lo cual no quiere decir que no puede usar índices y bibliografías; puede y lo hace; pero se trata de índices y bibliografías, no de fuentes sino de monografías y cosas por el estilo, no de pruebas históricas sino de discusiones previas que puede tomar como punto de

partida de la propia. En consecuencia, mientras que el libro mencionado en una bibliografía para uso de un historiador de «tijeras y engrudo» será, por así decirlo, valioso en proporción directa a su antigüedad, los mencionados en una bibliografía para uso del historiador científico serán, por así decirlo, valiosos en proporción directa a su novedad.

En mi fábula hay una característica obvia común a todas las pruebas empleadas por el detective-inspector en su razonamiento: todas ellas son cosas observadas por él. Si preguntamos qué clase de cosas, no es fácil responder. Incluyen cosas tales como la existencia de ciertas huellas en cierto lodo, su número, posición y dirección, su semejanza a las huellas producidas por ciertos zapatos, y la ausencia de toda otra pisada; la ausencia de lodo en el piso de cierto cuarto; la posición de un cadáver, la posición de una daga en la espalda y la forma de la silla en que estaba sentado, y así por el estilo, en la colección más variada. Y yo pienso que podemos decir con seguridad lo siguiente acerca de ella: que nadie hubiera podido saber qué hubiera y qué no hubiera podido caber en ella hasta no tener todas sus preguntas no sólo formuladas, sino contestadas. En la historia científica todo lo que se usa como prueba histórica es prueba histórica, y nadie sabe lo que va a ser útil como prueba histórica hasta que haya tenido ocasión de emplearla.

Expliquemos esto diciendo que en la historia de «tijeras y engrudo», si nos permitimos describir los testimonios —sin mucha precisión, lo confieso— con el nombre de prueba histórica, hay prueba histórica potencial y prueba histórica actual. La prueba histórica potencial sobre un tema la constituyen todas las declaraciones existentes sobre ella. La prueba histórica actual es la parte de estas declaraciones que nos decidimos a aceptar. Pero en la historia científica desaparece la idea de prueba histórica potencial; o, si queremos expresar el mismo hecho con otras palabras, todo lo que hay en el mundo es prueba potencial para cualquier

tema. Ésta será una idea inquietante para todo aquel cuyas nociones del método histórico estén vaciadas en el molde de «tijeras y engrudo»; porque preguntará: ¿cómo podremos descubrir los hechos que en realidad nos sirven a menos que reunamos primero todos los hechos que podrían servirnos? Para una persona que comprenda la naturaleza del pensar científico, histórico o de otra especie, la idea no presentará ninguna dificultad. Se dará cuenta de que, cada vez que el historiador hace una pregunta, la hace porque piensa que puede contestarla, es decir, ya tiene en la mente una idea preliminar y como de ensayo de la prueba histórica que podrá emplear. No una idea definida respecto a la prueba histórica potencial, sino una idea indefinida acerca de la prueba histórica actual. Hacer preguntas a las que no se ven posibilidades de respuesta es el pecado fundamental en la ciencia, como en la política dar órdenes que no se cree que serán obedecidas o en la religión rogar por lo que no se cree que Dios vaya a conceder. En la historia, pregunta y prueba históricas son correlativas. Cualquier cosa que le permite a uno contestar a su pregunta —la pregunta que hace ahora— es prueba histórica. Una pregunta sensata (la única clase de pregunta que hará un hombre científicamente competente) es una pregunta de la cual piensa uno que tiene o que va a tener la prueba con que darle respuesta. Si uno cree que tiene aquí y ahora la prueba, entonces la pregunta es una pregunta actual, como la pregunta: «¿En qué posición estaba John Doe en el momento de recibir la puñalada?». Si, en cambio, uno considera que en el futuro va uno a tener la prueba, entonces la pregunta es una pregunta diferida, como la pregunta: «¿Quién mató a John Doe?».

Una correcta comprensión de esta verdad era lo que sustentaba el gran precepto de lord Acton: «Estudiad problemas, no periodos». Los historiadores de «tijeras y engrudo» estudian periodos; recopilan todos los testimonios existentes sobre cierto grupo limitado de acontecimientos y aguardan en vano a que algo

salga de aquello. Los historiadores científicos estudian problemas: hacen preguntas, y si se trata de buenos historiadores hacen preguntas a las cuales ven la manera de responder. Era una correcta comprensión de la misma verdad la que llevó a monsieur Hercule Poirot a hablar con sorna del «sabueso humano» que se arrastró por el suelo tratando de recopilar todo, no importa qué, que pueda convertirse en pista, y a insistir en que el secreto del detectivismo está en emplear lo que, con repetición posiblemente fatigada, llamaba «las pequeñas células grises». No es posible recopilar pruebas antes de empezar a pensar, eso es lo que quería decir; porque pensar significa hacer preguntas (por favor, lógicos, tomen nota) y nada es prueba como no sea en relación con alguna pregunta definida. La diferencia entre Poirot y Holmes es profundamente significativa del cambio que ha surgido en la comprensión del método histórico en los últimos 40 años. Lord Acton predicaba su doctrina en el apogeo de Sherlock Holmes, en su lección inaugural de Cambridge, en 1895; pero fue caviar para el vulgo. En la época de monsieur Poirot, a juzgar por la manera como se vendieron sus libros, el vulgo no podía hartarse. La revolución que destronó los principios de la historia de «tijeras y engrudo» y los remplazó por los de la historia científica, se había convertido en propiedad común.

§ 4. La historia como re-creación de la experiencia pasada

¿Cómo, o en qué condiciones, puede el historiador conocer el pasado? Al considerar esta cuestión el primer punto que hay que hacer notar es que el pasado nunca es un hecho dado que podamos aprehender empíricamente mediante la percepción. *Ex hypothesi*, el historiador no es un testigo ocular de los hechos que desea conocer. Ni se imagina el historiador que lo es; sabe muy

bien que su único conocimiento posible del pasado es mediato o inferencial o indirecto, nunca empírico. El segundo punto es que esta mediación no puede efectuarse por medio del testimonio. El historiador no conoce el pasado por simple creencia en lo que dice un testigo que vio los hechos en cuestión y que ha dejado un registro de su prueba. Lo que daría esa especie de mediación sería cuando mucho creencia, no conocimiento, y una creencia muy mal fundada e improbable. Y, una vez más, el historiador sabe muy bien que no es ésta la manera como él procede; está al tanto de que lo que hace a las llamadas autoridades no es creerlas, sino criticarlas. Entonces, si el historiador no tiene conocimiento directo o empírico de los hechos, ni conocimiento transmitido o testimonial de ellos, ¿qué clase de conocimiento tiene?, en otras palabras, ¿qué tiene que hacer el historiador a fin de poder conocerlos?

Mi revisión histórica de la idea de historia nos proporciona una respuesta a esta cuestión, a saber: que el historiador tiene que recrear el pasado en su propia mente. Lo que tenemos que hacer ahora es examinar más de cerca esta idea, y ver qué significa en sí misma y qué consecuencias ulteriores implica.

De un modo general, el significado de la concepción se comprende fácilmente. Cuando un hombre piensa históricamente, tiene ante sí ciertos documentos o reliquias del pasado. Su tarea es descubrir qué pasado fue ése que dejó tras sí estas reliquias. Por ejemplo, las reliquias son ciertas palabras escritas, y en ese caso tiene que descubrir qué quiso decir con ellas la persona que las escribió. Esto significa descubrir el pensamiento (en el más amplio sentido del término: en el § 5 examinaremos su sentido más preciso) que quiso expresar con ellas. Para descubrir cuál fue ese pensamiento el historiador tiene que pensarlo por sí mismo.

Por ejemplo, supongamos que está leyendo el Código Teodosiano y que tiene ante sí cierto edicto del emperador. El simple hecho de leer las palabras y traducirlas no significa conocer su

significación histórica. A fin de hacerlo tiene que representarse la situación que el emperador trataba de dominar, y tiene que representársela tal como el emperador lo hacía. Luego tiene que ver por su cuenta, tal como si la situación del emperador fuera la suya propia, la manera como podría resolverse semejante situación; tiene que ver las posibles alternativas, y las razones para elegir una con preferencia a las otras y, por tanto, tiene que pasar por el mismo proceso que el emperador al decidir sobre este caso particular. De esta suerte re-crea en su propia mente la experiencia del emperador; y sólo en la medida en que haga esto, tiene algún conocimiento histórico, en cuanto distinto del meramente filológico, del significado del edicto.

O bien, supongamos que lee un pasaje de un filósofo antiguo. Una vez más, tiene que conocer el lenguaje en un sentido filológico además de interpretarlo; pero al hacerlo todavía no ha comprendido el pasaje como tiene que comprenderlo un historiador de la filosofía. A fin de hacerlo así, tiene que ver cuál era el problema filosófico, del cual el autor expone aquí la solución. Tiene que plantearse el problema por sí mismo, ver qué soluciones posibles pueden presentarse, y ver por qué este filósofo particular escogió aquella solución y no otra. Esto significa repensar por sí mismo el pensamiento de su autor, y sólo eso podrá convertirlo en el historiador de la filosofía de ese autor.

Creo que nadie podrá negar que estas descripciones, a pesar de sus ambigüedades y defectos, llaman verdaderamente la atención hacia el rasgo central de todo pensar histórico. Como descripciones de esa experiencia su exactitud general está fuera de duda. Pero todavía requieren buen acopio de explicaciones y amplificaciones, y acaso la mejor manera de empezar a hacerlo sea exponerlas a la crítica de un impugnador imaginario.

Tal impugnador podría empezar diciendo que la concepción entera es ambigua. Implica o muy poco o demasiado. Re-crear una experiencia o repensar un pensamiento, podría alegar él,

puede significar cualquiera de dos cosas. Significa llevar a cabo una experiencia o ejecutar un acto de pensamiento semejante al primero; o significa llevar a cabo una experiencia o ejecutar un acto de pensamiento literalmente idéntico al primero. Pero ninguna experiencia puede ser literalmente idéntica a otra, por tanto, es de presumir que la relación de que se habla es sólo de semejanza. Pero en tal caso la doctrina de que conocemos el pasado mediante su re-creación es tan sólo una versión de la familiar y desacreditada teoría del conocimiento como copia, la cual pretende vanamente explicar cómo se conoce una cosa (en este caso una experiencia o acto de pensamiento) diciendo que el cognoscente tiene una copia de ella en la mente. Y, en segundo lugar, supongamos que una experiencia puede repetirse de manera idéntica, el resultado no sería más que una identidad inmediata entre el historiador y la persona que estuviera tratando de comprender, en lo que respecta a la experiencia. El objeto (en este caso el pasado) se incorporaría simplemente en el sujeto (en este caso el presente, el propio pensamiento del historiador), y en lugar de responder a la pregunta de cómo se conoce el pasado nos encontraríamos sosteniendo que no se conoce el pasado, sino sólo el presente. Y bien podría preguntarse: ¿no lo ha admitido el mismo Croce con su doctrina de la contemporaneidad del pasado?

Aquí tenemos dos objeciones que debemos considerar por turno. Supongamos que el defensor de la primera objeción adoptaría implícitamente, ante la experiencia, la siguiente posición: en toda experiencia, al menos en la medida en que es cognoscitiva, hay un acto y un objeto, y dos diferentes actos pueden tener el mismo objeto. Si yo leo a Euclides y encuentro ahí la afirmación de que los ángulos de la base de un triángulo isósceles son iguales, y si yo comprendo lo que quiere decir y reconozco que es verdad, la verdad que yo reconozco, o la proposición que afirmo, es la misma verdad que reconocía Euclides, la misma

proposición que él afirmaba. Pero mi acto de afirmarla no es lo mismo que el acto suyo; esto lo prueba suficientemente cualquiera de los dos hechos de que los ejecutan diferentes personas y que se llevan a cabo en diferentes tiempos. En consecuencia, mi acto de aprehender la igualdad de los ángulos no es una revivificación de su acto, sino la ejecución de otro acto de la misma especie, y lo que yo sé al ejecutar ese acto no es que Euclides sabía que los ángulos de la base de un triángulo isósceles son iguales, sino que los ángulos son iguales. A fin de conocer el hecho histórico de que Euclides sabía que eran iguales lo que tendré que hacer no es copiar su acto (es decir, ejecutar uno semejante), sino ejecutar otro bien distinto, el acto de pensar que Euclides sabía que eran iguales. Y la cuestión de cómo me las arreglo para lograr este acto no la ilumino de ningún modo diciendo que repito en mi propia mente el acto de conocimiento de Euclides; porque si repetir su acto significa aprehender la misma verdad o afirmar la misma proposición que él aprehendió o afirmó, la declaración falta a la verdad, porque la proposición «los ángulos son iguales» y la mía «Euclides sabía que los ángulos son iguales» son diferentes; y si repetir su acto significa ejecutar el mismo acto otra vez, es un absurdo, porque un acto no puede repetirse.

En esta posición, la relación entre mi acto de pensar ahora «los ángulos son iguales» y mi acto de pensarlo hace cinco minutos es una relación de diferencia numérica e identidad específica. Los dos actos son actos diferentes pero de la misma especie. De esta suerte se asemejan el uno al otro, y cualquiera de estos actos se asemeja al de Euclides de la misma manera, de ahí la conclusión de que la doctrina que estamos considerando es un caso de la teoría de la copia en el conocimiento.

¿Pero es ésta una verdadera descripción de la relación entre estos dos actos? ¿Es el caso de que cuando hablamos de dos personas que ejecutan el mismo acto de pensamiento o de una persona que ejecuta el mismo acto en dos ocasiones diferentes, queremos

decir que ejecutan actos diferentes de la misma especie? Yo pienso que está claro que no queremos decir nada por el estilo, y que la única razón de que alguien se imagine que sí, es que ha aceptado un dogma como que siempre que distinguimos dos cosas y, sin embargo, decimos que son las mismas (lo cual hacemos con frecuencia, como todos admitirán) queremos decir que son ejemplares distintos de la misma especie, ejemplos diferentes del mismo universal, o miembros diferentes de la misma clase. El dogma no es que no haya algo así como identidad en la diferencia (nadie cree semejante cosa), sino que sólo hay una especie de ella, a saber: la identidad específica en la diferencia numérica. Por tanto, la crítica del dogma no está en probar que esta especie de identidad en la diferencia no existe, sino en probar que existen otras especies y que el caso que estamos considerando es uno de ellos.

Nuestro supuesto impugnador alega que el acto de pensamiento de Euclides y el mío no son uno sino dos: numéricamente dos aunque específicamente uno. Sostiene también que mi acto de pensar ahora «los ángulos son iguales» está en la misma relación con mi acto de pensar «los ángulos son iguales» hace cinco minutos. La razón de por qué esto parece tan evidente al impugnador es, creo yo, que concibe un acto de pensamiento como algo que tiene su lugar en el fluir de la conciencia, cuyo ser es simplemente su ocurrir en ese fluir. Una vez que ha ocurrido, el flujo lo arrastra al pasado, y nada puede devolverlo. Puede ocurrir otro de la misma especie, pero no ése otra vez.

Pero ¿qué significan exactamente estas frases? Supongamos que una persona durante un lapso apreciable, digamos, cinco segundos, sigue pensando «los ángulos son iguales». ¿Lleva a cabo un acto sostenido de pensamiento en esos cinco segundos, o lleva a cabo cinco, o 10 o 20 actos de pensamiento numéricamente diferentes pero específicamente idénticos? Si es esto último, ¿cuántos entran en cinco segundos? Nuestro impugnador está

obligado a responder a esta pregunta, porque la esencia de su posición es que los actos de pensamiento son numéricamente distintos y, por lo mismo, numerables. Tampoco puede diferir la respuesta hasta que haya acudido a ulteriores investigaciones, por ejemplo, en el laboratorio psicológico: si no sabe ya qué es lo que constituye la pluralidad de los actos de pensamiento, el laboratorio nunca podrá decírselo. Pero cualquier respuesta que dé tiene que ser al mismo tiempo arbitraria y contradictoria con ella misma. No hay más razón para correlacionar la unidad de un solo acto de pensamiento con el lapso de un segundo, o un cuarto de segundo, que con cualquier otro. La única respuesta posible es que el acto de pensamiento es un acto sostenido durante cinco segundos, y si nuestro impugnador gusta, puede admitirlo diciendo que tal identidad en un acto sostenido de pensamiento es «la identidad de un continuante».

Pero ¿un continuante implica aquí continuidad? Supongamos que, después de pensar «los ángulos son iguales» durante cinco segundos, el pensador deja vagar su atención otros tres, y luego, volviendo al mismo objeto, vuelve a pensar «los ángulos son iguales». ¿Tenemos aquí dos actos de pensamiento y no uno solo porque ha transcurrido tiempo entre los dos? Es claro que no; sólo hay un acto, esta vez no meramente sostenido, sino revivido después de un intervalo. Porque en este caso no hay diferencia que no estuviera ya presente en el otro. Cuando se sostiene un acto por cinco segundos, la actividad en el quinto segundo está tan separada por un lapso de la del primero, como cuando se ocupan los segundos intermedios con una actividad de diferente especie o (si es posible) con ninguna.

Por tanto, la pretensión de que un acto no puede ocurrir dos veces porque el flujo de la conciencia lo arrastra, es falsa. Su falsedad surge de una *ignoratio elenchi*. Es verdadera en la medida en que la experiencia consiste en sensaciones y sentimientos puros y simples. Pero un acto de pensamiento no es una mera sensación

o sentimiento. Es conocimiento, y el conocimiento es algo más que conciencia inmediata. Por tanto, el conocimiento no es un mero fluir de la conciencia. Una persona cuya conciencia fuera una mera sucesión de estados, sea cual fuere el nombre con que se designen estos estados, no podría tener conocimiento alguno. No podría recordar sus estados pasados, porque (aun concediendo que sus estados están conectados por ciertas leyes psicológicas, *ex hypothesi* para él incognoscibles) no recordaría haberse quemado sino sólo temería al fuego. Ni tampoco percibiría el mundo en torno suyo; temería, pero no reconocería lo que temería, como en el caso del fuego. Y menos que todo, ni él ni nadie sabría que su conciencia era la mera sucesión de estados que se pretende que es.

Entonces, si la mera conciencia es una sucesión de estados, el pensamiento es una actividad mediante la cual se detiene en cierto modo esa sucesión de manera que pueda aprehendérsela en su estructura general, algo para el cual el pasado no es muerto e ido, sino que puede representárselo junto con el presente y compararlo con él. El pensamiento mismo no está envuelto en el fluir de la conciencia inmediata; en algún sentido se halla fuera de ese fluir. Es cierto que los actos de pensamiento ocurren en momentos definidos; Arquímedes descubrió la idea de la gravedad específica en ocasión de estar en el baño; pero esos actos no se relacionan en el tiempo de la misma manera que los simples sentimientos y sensaciones. No sólo es el objeto del pensamiento el que en algún modo se halla fuera del tiempo, también lo hace el acto de pensamiento; en este sentido al menos, ese mismo acto de pensamiento puede durar a través de un lapso y revivir al cabo de un tiempo en que estuvo a la expectativa.

Tomemos, pues, un tercer caso en que el intervalo cubre todo el tiempo transcurrido desde Euclides hasta mí. Si él pensó «los ángulos son iguales» y yo pienso ahora «los ángulos son iguales», concedido que el intervalo temporal no es motivo para negar

que los dos actos sean uno y el mismo, ¿es la diferencia entre Euclides y yo base para negarlo? No hay teoría sostenible de la identidad personal que pudiera justificar semejante doctrina. Euclides y yo no somos, por así decirlo, dos máquinas de escribir distintas que, justamente porque no son la misma máquina, no pueden ejecutar el mismo acto, sino actos de la misma especie. Una mente no es una máquina con diversas funciones, sino un complejo de actividades; y alegar que un acto de Euclides no puede ser lo mismo que un acto mío porque forma parte de un diferente complejo de actividades no es más que suponer lo que está bajo discusión. Concedido que el mismo acto puede ocurrir dos veces en diferentes contextos dentro del complejo de mis propias actividades, ¿por qué no habría de ocurrir dos veces en dos diferentes complejos?

Nuestro impugnador, aunque niega explícitamente que esto pueda ocurrir, en secreto acepta que sí puede y que ocurre. Sostiene que aunque el objeto de los actos de pensamiento de dos personas puede ser el mismo, los actos en sí son diferentes. Pero, a fin de que sea posible decir esto, es necesario saber «que alguien más piensa» no sólo en el sentido de conocer el mismo objeto que él conoce, sino en el sentido ulterior de conocer el acto mediante el cual aquél lo conoce: porque la declaración se apoya en la pretensión de conocer no sólo mi propio acto de conocimiento, sino también el de otro y compararlos. Pero ¿qué es lo que hace posible tal comparación? Cualquiera que pueda efectuar la comparación tiene que ser capaz de reflexionar: «Mi acto de conocimiento es *éste*» (y luego lo repite: «Por la manera como habla puedo ver que su acto es *éste*»), y luego lo repite. A menos que esto pueda hacerse, la comparación no podrá tener lugar. Pero hacerlo supone la repetición por una mente del acto de pensamiento de otra: no uno semejante (ésa sería la teoría de la copia en el conocimiento agravada), sino el acto mismo.

El pensamiento no puede ser jamás un mero objeto. Conocer la actividad de pensar de otro es posible sólo en el supuesto de que esta misma actividad puede re-crearla uno en su propia mente. En ese sentido, saber «lo que alguien está pensando» (o «ha pensado») supone pensarlo por uno mismo. Rechazar esta conclusión significa negar que tengamos algún derecho de hablar de actos de pensamiento, excepto de los que tienen lugar en nuestras mentes, y abrazar la doctrina de que mi mente es la única que existe. Contra quien acepte esa forma de solipsismo no me detendré a discutir. Estoy considerando cómo es posible la historia como conocimiento de pensamientos pasados (actos de pensamiento), y sólo me interesa demostrar que es imposible excepto desde la posición de que conocer el acto de pensamiento de otro supone repetirlo uno por su cuenta. Si una persona que rechace esa posición se ve empujada, en consecuencia, a esta especie de solipsismo, mi argumentación queda probada.

Pasemos ahora a la segunda objeción. Se dirá: «¿Acaso no ha probado demasiado este razonamiento? Ha demostrado que un acto de pensamiento no sólo puede llevarse a cabo en un instante, sino que es posible mantenerlo durante cierto lapso, y no sólo es posible sostenerlo, sino revivirlo; no sólo revivirlo en la experiencia de la misma mente sino (bajo pena de solipsismo) recrearlo en la de otro. Pero esto no prueba la posibilidad de la historia. Para eso tenemos que ser capaces no sólo de re-crear el pensamiento de otro, sino también saber que el pensamiento que recreamos es suyo. Pero en la medida en que lo re-creamos se convierte en nuestro; es sólo en cuanto nuestro como lo ejecutamos y tenemos conciencia de él en la ejecución; se ha convertido en subjetivo; pero por esa misma razón ha dejado de ser objetivo; se ha vuelto presente, y por lo mismo ha dejado de ser pasado. Esto es justamente lo que ha sostenido Oakeshott explícitamente en su doctrina de que el historiador no hace más que disponer *sub specie praeteritorum* lo que es, en realidad, su propia ex-

periencia presente, y lo que Croce admite efectivamente cuando dice que toda la historia es historia contemporánea».

El impugnador afirma aquí dos cosas. Primera, dice que la mera re-creación de los pensamientos de otro no hace conocimiento histórico, sino que tenemos que saber también que lo recreamos. Segundo, discute que esta adición, el conocimiento de que estamos re-creando un pensamiento pasado, es, por la naturaleza del caso, imposible, puesto que el pensamiento en cuanto re-creado es ahora nuestro, y nuestro conocimiento de él está limitado por nuestra presente conciencia de él como elemento dentro de nuestra propia experiencia.

El primer punto es visiblemente justo. El hecho de que alguien ejecute un acto de pensamiento que alguien ha ejecutado antes no lo convierte en historiador. En tal caso, no es posible decir que sea un historiador sin saberlo: a menos que sepa que está pensando históricamente, no está pensando históricamente. El pensar histórico es una actividad (y no es la única, a menos que las otras sean parte de ella, de alguna manera) que es una función de la autoconciencia, una forma de pensamiento posible sólo para una mente que se sabe pensando de esa manera.

El segundo punto es que jamás puede realizarse la condición *sine qua non* del primero. El razonamiento aducido para probar este punto es importante; pero consideremos primero el punto probado. Se trata de que, aunque podamos re-crear en nuestras propias mentes el acto de pensamiento de otra, no podremos saber jamás que estamos re-creándolo. Pero ésta es una autocontradicción explícita. El impugnador confiesa que sabe que algo ocurre y al mismo tiempo niega que tal conocimiento sea posible. Podría tratar de eliminar la paradoja diciendo: «No quise decir que ocurre en verdad; sólo quise decir que, hasta donde yo sé, podría ocurrir; lo que sostengo es que, si ocurriera, no podríamos saberlo». Y podría citar como caso paralelo la imposibilidad de conocer que dos personas cualesquiera experimentan sen-

saciones de color indistinguiblemente similares al mirar la misma hoja de hierba. Pero el paralelo no es exacto, y lo que en realidad decía nuestro impugnador era algo muy distinto. Lo que estaba diciendo no era que, si ocurría, alguna otra circunstancia nos impediría saberlo; lo que estaba diciendo era que, si ocurría, el mismo hecho de que ocurriera nos haría incapaces de saber que estaba ocurriendo. Y esto lo convierte en un acontecimiento de especie muy peculiar.

Sólo hay una especie de cosa que puede ocurrir en una mente y de la cual pueda decirse que el hecho mismo de su ocurrencia haría imposible para nosotros saber que estaba ocurriendo, a saber: estar bajo una ilusión o error. En consecuencia, lo que el impugnador dice es que la primera de las dos condiciones indispensables del conocimiento histórico es una ilusión o error justamente acerca del punto del cual se requiere conocimiento. Sin duda alguna, esto en sí mismo no haría imposible el conocimiento histórico. Porque una condición de la existencia de algo puede estar en relación con ese algo en cualquiera de dos maneras: o como algo que tiene que existir primero, pero deja de existir cuando ese algo cobra existencia, o como algo que tiene que existir mientras ese algo exista. Si la pretensión fuera que el conocimiento histórico sólo puede cobrar existencia en cuanto remplazando al error histórico, de todos modos valdría la pena el detenerse a considerarlo. Pero la re-creación del pensamiento pasado no es una precondición del conocimiento histórico, sino un elemento integral de él; por tanto, el efecto de la pretensión es hacer imposible dicho conocimiento.

Tenemos que volver al razonamiento sobre el que descansa esta pretensión. Se alegaba que un acto de pensamiento al volverse subjetivo deja de ser objetivo, y de esta suerte, al volverse presente deja de ser pasado; sólo puedo tener conciencia de él como el acto que estoy ejecutando aquí y ahora, no como el acto que algún otro ha ejecutado en otro tiempo.

De nuevo hay que distinguir aquí varios puntos. Quizá el primero sea el significado de la frase «reparar en él». El término «reparar en algo» se emplea con frecuencia de manera equívoca. Reparar en un dolor se emplea tranquilamente para decir que se siente, sin saber si es un dolor de muelas, una jaqueca o sencillamente si es un dolor: la frase se refiere simplemente a la experiencia inmediata de tener o padecer el dolor. Algunos filósofos darían a esta experiencia inmediata el nombre de «familiaridad», pero sería un término engañoso, puesto que familiaridad es una palabra cotidiana que sirve para denotar la manera en que conocemos personas o lugares u otros objetos como objetos permanentes que recurren, reconociblemente idénticos consigo mismos, en el curso de nuestra experiencia: algo muy remoto de nuestro sentir inmediato. Pero el término «reparar» se emplea también de otras dos maneras. Se emplea como nombre para la autoconciencia, como cuando se dice que una persona repara en que se encoleriza, cuando lo que se quiere decir no es sólo que ella experimenta inmediatamente un sentimiento de cólera, que, de paso, aumenta, sino que sabe que este sentimiento es su sentimiento y que aumenta, esto en cuanto distinto del caso, por ejemplo, en que experimenta el sentimiento pero lo atribuye, como suelen hacer las gentes con frecuencia, a sus prójimos. Y en tercer lugar se emplea en vez de percepción, como cuando se dice que una persona repara en una mesa, especialmente cuando la percepción es algo confusa e imprecisa. Es bueno aclarar esta ambigüedad definiendo cómo hay que emplear la palabra; y el mejor empleo que nuestra lengua podría sugerir es su restricción al segundo significado, reservando sentimiento para el primero y percepción para el tercero.

Esto requiere una reconsideración de la tesis. ¿Significa que yo simplemente siento que el acto transcurre como un elemento en el flujo de la experiencia inmediata, o que lo reconozco como mi acto con un lugar determinado en mi vida mental? Claramente

significa lo segundo, aunque esto no excluye lo primero. Reparo en mi acto no sólo como una experiencia, sino como mi experiencia, y una experiencia de determinada especie: un acto, y un acto de pensamiento que ha surgido de cierta manera y tiene cierto carácter cognoscitivo, y así sucesivamente.

Si así es, ya no puede decirse que el acto no puede ser objetivo por razón de ser subjetivo. Ciertamente, decir eso sería contradecirse uno mismo. Decir que un acto de pensamiento no puede ser objetivo, es decir, que no se le puede conocer; pero quienquiera que haya dicho esto estaría por ese mismo hecho tratando de afirmar su pretensión de conocimiento de dichos actos. Por tanto, tendrá que modificarlo y decir quizás que un acto de pensamiento puede ser objeto de otro acto, pero no para sí mismo. Pero esto también necesita modificación, porque cualquier objeto es propiamente el objeto no de un acto, sino de un agente: la mente que ejecuta ese acto. Verdad es que una mente no es nada excepto sus propias actividades; pero es todas estas actividades juntas, no cualquiera de ellas separadamente. La cuestión es, pues, si una persona que ejecuta un acto de conocer puede también conocer que está ejecutando o que ha ejecutado ese acto. Es admitir que puede, o nadie sabría que tales actos se dan, o nadie los hubiera llamado subjetivos; pero llamarlos meramente subjetivos y no objetivos también es negar esa admisión al mismo tiempo que sigue admitiéndose su verdad.

El acto de pensar no es, pues, solamente subjetivo, sino también objetivo. No sólo es un pensar, sino que es algo acerca de lo cual puede pensarse. Pero (como ya he tratado de demostrar) como nunca es meramente objetivo requiere que se le piense de manera peculiar, de manera apropiada sólo a él mismo. No se puede colocarlo ante la mente pensante como un objeto prefabricado, descubierto como algo independiente de esa mente y estudiado tal como es en sí, en esa independencia. Nunca puede estudiarse «objetivamente» en el sentido en que «objetivamente»

excluye a «subjetivamente». Tiene que estudiarse como existe en realidad, es decir, como un acto. Y como este acto es subjetividad (aunque no mera subjetividad) o experiencia, sólo puede estudiarse en su propio ser subjetivo, o sea, por el pensador cuya actividad o experiencia es. Este estudio no es mera experiencia o conciencia, ni siquiera simple autoconciencia: es autoconocimiento. De tal suerte, el acto de pensamiento al volverse subjetivo no cesa de ser objetivo; es el objeto de un autoconocimiento que difiere de la mera conciencia en que es autoconciencia o reparo, y difiere de ser mera autoconciencia en que es autoconocimiento: el estudio crítico del propio pensamiento, no el mero acto de reparar en ese pensamiento en cuanto que es de uno.

Aquí es posible responder a una pregunta tácita que se dejó abierta al decir yo que una persona que ejecuta un acto de conocer puede conocer también que «está ejecutando o ha ejecutado» ese acto. ¿Qué es lo que conoce? Claramente, lo primero, porque el acto de pensamiento tiene que estudiarse tal como existe actualmente, es decir, como un acto. Pero esto no excluye lo segundo. Ya hemos visto que si se concibe la mera experiencia como un flujo de estados sucesivos, hay que concebir al pensamiento como algo que puede aprehender la estructura de este flujo y las formas de sucesión que muestra, es decir, el pensamiento es capaz de pensar al pasado así como al presente. Por tanto, si el pensamiento estudia la actividad misma de pensar, es igualmente capaz de estudiar actos pasados de pensamiento y compararlos con el acto presente. Pero existe una diferencia entre los dos casos. Si yo pienso ahora en un sentimiento que tuve en el pasado, acaso sea verdad que pensar en él ocasiona un eco de ese sentimiento en el presente, o acaso depende para la posibilidad de ese pensar de la ocurrencia independiente de ese eco, es decir, por ejemplo, no podría pensar en la cólera que una vez sentí como no sea en tanto experimente ahora cuando menos una débil vibración de cólera en mi mente. Pero, sea esto cierto o

no, la verdadera cólera pasada en que estoy pensando ha pasado y se ha ido; no reaparece: la corriente de la experiencia inmediata la ha arrastrado para siempre, cuando mucho reaparece algo que se le asemeja. El abismo de tiempo entre mi pensamiento presente y su objeto pasado se salva no con la supervivencia o revivificación del objeto, sino sólo con el poder del pensamiento para saltar por encima de semejante abismo, y el pensamiento que hace esto es la memoria.

Si por el contrario aquello sobre lo que pienso es una actividad pasada del pensamiento, por ejemplo, una ya pasada investigación filosófica mía, el abismo se salva desde ambos lados. Para pensar acerca de esa actividad pasada del pensamiento tengo que revivirla en mi propia mente, porque el acto de pensar sólo se puede estudiar como un acto. Pero lo que así se revive no es un mero eco de la vieja actividad, otra de la misma especie, sino que es esa misma actividad reanudada y re-creada, quizás a fin de que, al volver a hacerla bajo mi propia inspección crítica, pueda percibir en ella pasos en falso de que me han acusado los críticos. Al recordar, de esta suerte, mi pensamiento pasado, no me limito a recordarlo. Estoy construyendo la historia de cierta fase de mi vida: y la diferencia entre memoria e historia es que mientras en la memoria el pasado es un mero espectáculo, en la historia se le re-crea en pensamiento presente. En la medida en que este pensamiento es mero pensamiento, se re-crea meramente el pasado; en la medida en que es pensamiento acerca del pensamiento, se piensa el pasado como re-creándosele, y mi conocimiento acerca de mí mismo es conocimiento histórico.

De esta suerte, la historia de mí mismo no es memoria en cuanto tal, sino un caso peculiar de la memoria. Cierto es que una mente que no pudiera recordar no podría tener conocimiento histórico. Pero la memoria en cuanto tal no pasa de ser el pensamiento presente de la experiencia pasada en cuanto tal, sea cual fuere esa experiencia; el conocimiento histórico es el caso espe-

cial de memoria donde el objeto de pensamiento presente es pensamiento pasado, salvándose el abismo entre presente y pasado no sólo mediante el poder del pensamiento presente de pensar el pasado, sino también mediante el poder del pensamiento pasado para redespertar en el presente.

Para volver a nuestro supuesto impugnador, ¿por qué pensó que el acto de pensamiento, al volverse subjetivo, dejaba de ser objetivo? La respuesta debiera ser ahora evidente. Porque por subjetividad comprendía no el acto de pensar, sino simplemente la conciencia como un flujo de estados inmediatos. La subjetividad no significa para él la subjetividad del pensamiento, sino sólo la subjetividad del sentimiento o la experiencia inmediata. Aun la experiencia inmediata tiene un objeto, porque en todo sentir hay algo que se siente y en toda sensación algo sentido; pero al ver un color lo que vemos es el color, no nuestro acto de ver el color, y al sentir frío sentimos el frío (cualquiera que sea exactamente el frío de que se trate) pero no la actividad de sentirlo. La subjetividad de la experiencia inmediata es de esta suerte una pura o mera subjetividad; nunca es objetiva para sí misma: el experimentar nunca se experimenta como experimentar. Entonces, si hubiera una experiencia de donde estuviera excluido todo pensamiento (no hace falta aquí inquirir o no si existe tal experiencia), el elemento activo o subjetivo en esa experiencia nunca podría ser objeto para sí mismo, y si toda la experiencia fuese de la misma especie nunca podría haber siquiera objeto. Por tanto, lo que el impugnador estaba haciendo era suponer que toda experiencia es inmediata, mera conciencia, vacía de pensamiento. Si niega esto y dice que reconoce plenamente la presencia del pensamiento como elemento en la experiencia, tendremos que replicarle que puede haberlo reconocido de nombre pero que no lo ha reconocido de hecho. Sólo ha podido hallar un sitio para el pensamiento mediante el expediente de escoger algunos fragmentos en el flujo de la conciencia y conferirles el nombre de

pensamiento, sin preguntarse lo que implicaba semejante denominación; de manera que lo que llama pensamiento no es, en realidad, sino una especie de experiencia inmediata, mientras que el pensamiento difiere precisamente de la sensación o del sentir en que nunca es experiencia inmediata. En la experiencia inmediata de la vista, vemos un color; sólo pensando podemos conocernos como viéndolo y también conocemos que lo que vemos es lo que no vemos que sea, es decir, un objeto situado a cierta distancia de nosotros que, por ejemplo, ya habíamos visto antes. Y aun cuando nuestro impugnador admitiera eso, todavía le faltaría el siguiente paso y así caer en la cuenta de que por el acto de pensar sabemos nosotros mismos que estamos pensando.

Queda todavía en la objeción un punto que no se ha aclarado. Concedido que es posible reconstruir la historia de la mente propia, por una extensión del acto general de memoria hasta el caso especial en que lo que se recuerda es un acto de pensamiento, ¿se sigue, acaso, de ahí que el pasado que de esta suerte puede recrearse a sabiendas es algún pasado que no sea el mío? ¿No parece más bien que, puesto que se ha descrito la historia como un caso especial de memoria, cada uno de nosotros puede ser tan sólo el historiador de su propio pensamiento?

A fin de responder a esta pregunta tenemos que inquirir todavía más en la relación entre la memoria y lo que, en cuanto distinta de la memoria, llamaré autobiografía, empleando este nombre para el resumen estrictamente histórico de mi propio pasado. Si cualquiera de nosotros emprendiera la composición de semejante relato se vería enfrentado a dos especies de tareas de las cuales una tiene que venir antes que la otra. No quiero decir que haya que completar una antes de comenzar la otra, sino que en cada parte de la obra hay que hacerse cargo de una antes de que se pueda hacer la otra. La primera tarea es la de recordar: en efecto, el interesado tendría que buscar en su memoria una visión de experiencias pasadas, y emplear varios medios para esti-

mularla, por ejemplo, leyendo cartas y libros que escribió alguna vez; volviendo a visitar lugares que asocie en su mente con ciertos acontecimientos, etc. Una vez hecho esto, tendrá ante su mente el espectáculo de las partes relevantes de su vida pasada: ve a un adolescente que pasa por tales y tales experiencias, y sabe que este adolescente era él mismo. Pero ahora empieza la segunda tarea. Su obligación no es limitarse a saber que este adolescente era él mismo, tiene que tratar de redescubrir sus pensamientos. Y aquí es donde el recuerdo se convierte en guía traicionero. Recuerda cómo solía caminar de noche por el jardín, luchando con un pensamiento; recuerda el aroma de las flores, y la brisa en su cabello; pero si se confía a estas asociaciones para que le digan cuál era aquel pensamiento, lo más probable es que se engañe. Probablemente caiga en el error de poner en lugar de ése otro que le vino más tarde. De tal suerte es como los políticos, al escribir sus autobiografías, recuerdan muy bien los efectos y las emociones de una crisis, pero al describir la política por la que lucharon tienden a contaminarla con ideas que de hecho pertenecieron a una etapa posterior de su carrera. Y esto es natural, porque el pensamiento no está del todo trabado con el flujo de la experiencia, de manera que reinterpretamos constantemente nuestros pensamientos pasados y los asimilamos a los que pensamos ahora.

Sólo hay una manera de contrarrestar esta tendencia. Si yo quiero estar seguro de que hace 20 años cierto pensamiento estaba realmente en mi mente, tengo que tener prueba de ello. Esa prueba tiene que ser un libro o una carta o algo por el estilo que yo haya escrito entonces, o un cuadro que haya pintado, o un recuerdo (mío o de otro) de algo que dije, o de una acción que hice, que revelen con claridad lo que tenía en la mente. Sólo teniendo ante mí tal prueba, y reinterpretándola con justicia y buena fe, puedo probarme a mí mismo que pensaba así. Habiéndolo hecho así, redescubro mi yo pasado y re-creo ese pensa-

miento como mis pensamientos, con la esperanza de juzgar mejor ahora que entonces sus méritos y defectos.

Ahora bien, es indudablemente cierto que, a menos que un hombre pueda hacer esto por sí mismo, no puede hacerlo por ningún otro. Pero en esta segunda parte de la tarea nada hay que haga el autobiógrafo por él mismo que el historiador no pueda hacer por otro. Si el autobiógrafo puede desenredar sus pensamientos pasados con ayuda de la prueba, aunque desde el punto de vista del simple recuerdo están inextricablemente confundidos con los presentes, y decidir que debió haber pensado de cierta manera aunque al principio no recordaba haberlo hecho, el historiador, gracias al empleo de pruebas del mismo carácter general, puede recuperar los pensamientos de otros, llegando a pensarlos, aun cuando nunca los haya pensado antes, y sabiendo que esta actividad es la re-creación de lo que aquellos hombres pensaron alguna vez. No sabremos jamás a qué olían las flores en el jardín de Epicuro, o cómo sentía Nietzsche el viento en el cabello al caminar por la montaña; no podemos revivir el triunfo de Arquímedes o la amargura de Mario; pero la prueba de lo que estos hombres pensaron está en nuestras manos. Y al re-crear estos pensamientos en nuestras propias mentes mediante la reinterpretación de esas pruebas podemos saber, en la medida en que hay conocimiento, que los pensamientos que creamos fueron los suyos.

Ponemos en labios del impugnador la afirmación de que si pudiera repetirse la experiencia, el resultado sería una identidad inmediata entre el historiador y su objeto. Esto merece que se discuta. Porque si una mente no es nada sino sus propias actividades, y si conocer la mente de una persona en el pasado —digamos, Thomas Becket— es re-crear su pensamiento, seguramente yo, el historiador, en la medida en que lo haga, sencillamente me convierto en Becket, lo cual es absurdo.

¿Por qué es absurdo? Podría decirse: porque ser Becket es una cosa, y conocer a Becket es otra; y el historiador sólo intenta lo segundo. Sin embargo, ya he contestado a esta objeción. Depende de una interpretación falsa de la distinción entre subjetividad y objetividad. Porque Becket, en la medida en que era una mente pensante, al ser Becket sabía también que era Becket, y en lo que a mí respecta, en el mismo caso, ser Becket es saber que yo soy Becket, es decir, saber que soy mi propio yo presente recreando es pensamiento de Becket, yo mismo siendo en ese sentido Becket. No me convierto «sencillamente» en Becket, porque una mente pensante nunca es «sencillamente» nada, son sus propias actividades de pensamientos y no es éstas «sencillamente» (lo cual, si algo significa, significa «inmediatamente»), porque el pensamiento no es mera experiencia inmediata, sino siempre es reflexión o autoconocimiento, el conocimiento de uno mismo en cuanto viviendo en estas actividades.

Acaso convenga ensanchar este punto. Un acto de pensamiento es ciertamente parte de la experiencia del pensante. Ocurre en cierta ocasión, y en cierto contexto de otros actos de pensamiento, emociones, sensaciones, etc. A su presencia en este contexto la llamo su inmediatez; porque aunque el pensamiento no es mera inmediatez no está desprovisto de inmediatez. La peculiaridad del pensamiento es que, además de ocurrir aquí y ahora en este contexto, puede sustentarse a sí misma a través de un cambio de contexto y revivir en otro diferente. El poder de sustentarse y revivirse es lo que hace de un acto de pensamiento algo más que un mero «acontecimiento» o «situación», para citar palabras que han sido usadas a este respecto, por ejemplo, por Whitehead. A causa de, y en la medida en que se concibe equivocadamente al pensamiento como un mero acontecimiento, la idea de re-crearlo parece paradójica, como una manera perversa de describir la ocurrencia de otro acontecimiento semejante. Lo inmediato, en cuanto tal, no puede re-crearse. En consecuencia,

aquellos elementos en la experiencia cuyo ser es justamente su inmediatez (sensaciones, sentimientos, etc., en cuanto tales) no pueden re-crearse; no sólo eso, sino que el pensamiento mismo no puede re-crearse en su inmediatez. Por ejemplo, el primer descubrimiento de una verdad difiere de cualquier contemplación subsecuente de ella, no en que la verdad contemplada sea una verdad diferente, ni en que el acto de contemplarla sea un acto diferente, sino en que la inmediatez de la primera ocasión no puede volver a experimentarse: el choque de su novedad, la liberación de problemas perturbadores, el triunfo de alcanzar un resultado deseado, quizás la sensación de haber conquistado adversarios y de haber alcanzado fama, etcétera.

Pero, todavía más, la inmediatez del pensamiento no consiste solamente en su contexto de emociones (junto, claro está, con sensaciones como la boyantía del cuerpo de Arquímedes en el baño), sino en su contexto de otros pensamientos. La autoidentidad del acto de pensar que estos dos ángulos son iguales no sólo es independiente de tales cuestiones como que la persona que lo ejecuta tiene hambre y frío, y siente que la silla es dura, y que le aburre la lección, sino que también es independiente de otros pensamientos tales como que el libro dice que son iguales, o que el maestro los cree iguales; y lo es incluso de pensamientos más estrechamente relacionados con el asunto de que se trata, como que su suma, más el ángulo del vértice, es igual a 180 grados.

Esto se ha negado algunas veces. Se ha dicho que cualquier cosa arrancada a su contexto se halla por lo mismo mutilada y falsificada y que, en consecuencia, para conocer cualquier cosa tenemos que conocer su contexto, lo cual implica conocer el universo entero. No me propongo discutir esta doctrina en todas sus implicaciones, sino sólo recordar al lector la conexión que tiene con la posición de que la realidad es experiencia inmediata, y su corolario de que el pensamiento, que inevitablemente arranca cosas de su contexto, no puede ser nunca verdadero. De

acuerdo con semejante doctrina, el acto de pensar Euclides en una ocasión dada que aquellos ángulos son iguales, sería lo que es solamente en relación al contexto total de la experiencia de Euclides entonces, incluyendo cosas tales como su buen humor o el hecho de tener un esclavo de pie a su espalda, y sin conocer todo esto no podríamos saber lo que quiso decir. Si hacemos de lado como no aplicable (lo cual no nos permitiría la doctrina en su forma estricta) todo, excepto el contexto de su pensamiento geométrico, ni siquiera así escapamos al absurdo; porque al componer su prueba del teorema puede haber pensado: «Este teorema me permite demostrar que el ángulo en un semicírculo es un ángulo recto», y otras cien cosas más, igualmente imposibles de conocer por nosotros. Es muy probable que no haya pensado su quinto teorema sin algún contexto por el estilo; pero decir que porque el teorema, como acto de pensamiento, sólo existe en su contexto, no podemos conocerlo excepto en el contexto en que Euclides lo pensó, es restringir el ser del pensamiento a su propia inmediatez, reducirlo a un caso de experiencia meramente inmediata, y de esta suerte negarlo como pensamiento. Pero nadie que intente sostener semejante doctrina la mantiene de manera congruente. Por ejemplo, alguien partidario de la doctrina trata de demostrar que una doctrina rival es falsa. Pero la doctrina que critica es una doctrina que otros profesan (o incluso es una doctrina que él mismo aceptó en días aciagos). De acuerdo con lo que sostiene, la doctrina es lo que es sólo en un contexto total que no puede repetirse y que no es posible conocer. El contexto de pensamiento en que tiene el ser la doctrina de su adversario no puede ser nunca el contexto que tiene en la experiencia del crítico. Y si un acto es lo que es sólo en relación con su contexto, la doctrina que critica no puede ser jamás la doctrina que profesa su contrario. Y esto no se debería a ningún defecto de exposición o comprensión, sino al carácter autofrustrante del in-

tento por conocer el pensamiento de otro, y, a decir verdad, del intento por pensar siquiera.

Otros, advertidos de estas consecuencias, han abrazado la doctrina opuesta de que todos los actos de pensamiento son atómicamente distintos unos de otros. Esto vuelve fácil y legítimo separarlos de su contexto. Porque no hay contexto. Sólo hay una yuxtaposición de cosas que tienen una con otra relaciones puramente externas. De acuerdo con esta posición, la unidad de un cuerpo de conocimiento es sólo aquella especie de unidad que pertenece a una colección, y esto es verdad tanto de una ciencia, o sistema de cosas conocidas, como de una mente, o sistema de actos de conocer. Una vez más no me ocupo de todas las implicaciones de tal doctrina, sino sólo me interesa señalar que al sustituir la atención a la experiencia (cuya invocación era la fuerza de la doctrina rival) con el análisis lógico, pasa por alto la inmediatez del pensamiento y convierte el acto de pensar, de una experiencia subjetiva, en un espectáculo objetivo. El hecho de que Euclides llevara a cabo cierta operación de pensamiento se convierte justamente en un hecho, como el hecho de que este papel descansa sobre la mesa; y la mente no es más que un nombre colectivo para tales hechos.

La historia es imposible en cualquiera de estas dos posiciones. Puede llamarse hecho el que Euclides ejecutara cierta operación de pensamiento, pero es un hecho incognoscible. No podemos conocerlo, sólo podemos creer en él mediante testimonio. Y esto sólo parece exposición satisfactoria del pensamiento histórico a personas que abrazan el error fundamental de confundir la historia con aquella forma de seudohistoria que Croce ha llamado «historia filológica»: personas que piensan que la historia no es más que erudición o saber y que asignarían al historiador la tarea autocontradictoria de descubrir, por ejemplo, «qué pensó Platón» sin inquirir «si es verdad».

Para desenredarnos de estos dos errores complementarios, tenemos que atacar el falso dilema de donde arrancan. Ese dilema se apoya en la disyuntiva de que el pensamiento o es pura inmediatez, en cuyo caso está inextricablemente trabado en el fluir de la conciencia, o pura mediación, caso en el que está completamente aparte de ese flujo. En realidad, es tanto inmediatez como mediación. Todo acto de pensamiento, tal como sucede en realidad, sucede en un contexto del cual surge y en el cual vive, como cualquiera otra experiencia, como parte orgánica de la vida del pensador. Sus relaciones con su contexto no son las de un ejemplar en una colección, sino las de una función especial en la actividad total de un organismo. Hasta aquí no sólo es correcta la doctrina de los llamados idealistas, sino hasta la de los pragmatistas que la han desarrollado hasta el extremo. Pero un acto de pensamiento, además de ocurrir realmente, es capaz de sustentarse y ser revivido o repetido sin pérdida de su identidad. Hasta aquí los que se han opuesto a los «idealistas» están en lo justo cuando sostienen que lo que pensamos no se altera por las alteraciones del contexto en que lo pensamos. Pero no puede repetirse *in vacuo*, como el cuerpo descarnado de una experiencia pasada. Por muy frecuentemente que suceda, tiene que suceder siempre en algún contexto, y el nuevo contexto tiene que ser tan apropiado para él como el viejo. De esta suerte, el mero hecho de que alguien haya expresado sus pensamientos en escritura, y de que poseamos sus obras, no nos capacita para comprender sus pensamientos. A fin de que podamos comprenderlos, tenemos que abordar su lectura preparados con una experiencia suficientemente parecida a la suya como para hacer esos pensamientos orgánicos a esa experiencia.

Este doble carácter del pensamiento nos da la solución de un rompecabezas lógico que tiene estrecha conexión con la teoría de la historia. Si yo re-pienso ahora un pensamiento de Platón ¿es mi acto idéntico al de Platón o diferente? A menos que sea

idéntico mi pretendido conocimiento de la filosofía de Platón es puro error. Pero a menos que sea diferente, mi conocimiento de la filosofía de Platón implica olvido del mío propio. Lo que se requiere, si he de llegar a conocer la filosofía de Platón, es repensarlo en mi propia mente y también pensar otras cosas a la luz de las cuales pueda juzgarla. Algunos filósofos han intentado resolver este rompecabezas acudiendo vagamente al «principio de identidad en la diferencia», alegando que hay un desarrollo de pensamiento desde Platón hasta mí y que cualquier cosa que se desarrolla permanece idéntica a sí misma aunque se vuelve diferente. Otros han replicado con justicia que la cuestión es cómo las dos cosas son exactamente las mismas y de qué modo exactamente difieren. La respuesta es que, en su inmediatez, en cuanto experiencias reales orgánicamente unidas con el cuerpo de experiencia en el cual surgen, el pensamiento de Platón y el mío son diferentes. Pero en su mediación son lo mismo. Esto quizás requiere mayor explicación. Cuando yo leo el razonamiento de Platón en el *Teetetes* contra la posición de que el conocimiento es mera sensación, no sé cuáles doctrinas filosóficas atacaba. Yo no podría exponer estas doctrinas y decir en detalle quién las sostenía y con qué argumentos. En su inmediatez, como una experiencia real suya, no dudo que el razonamiento de Platón tiene que haber surgido de una discusión de alguna especie, aunque yo no sé cuál fue, y debe haber estado estrechamente conectado con esa discusión. Sin embargo, no sólo leo su razonamiento, sino que lo comprendo, lo sigo en mi propia mente al reargüirlo con y por mí mismo; el proceso de razonamiento que repaso no es un proceso semejante al de Platón, en realidad es el de Platón en la medida en que yo lo comprenda auténticamente, es decir, en cuanto es simplemente ese razonamiento, empezando con esas premisas y llegando a lo largo de ese proceso a esa conclusión; es decir, el razonamiento tal como puede desarrollarse sea en la mente de Platón o en la de cualquier otro, y eso es lo que yo lla-

mo el pensamiento en su mediación. En la mente de Platón existía dentro de un cierto contexto de discusión y teoría; en mi mente, debido a que yo no conozco ese contexto, existe en otro diferente, a saber: el de las discusiones que surgen del sensualismo moderno. Debido a que es un pensamiento y no un mero sentimiento o sensación, puede existir en ambos contextos sin perder su identidad, aunque no podría existir sin algún contexto apropiado. Parte del contexto dentro del cual existe en mi mente podría ser, si fuera un razonamiento falaz, otra actividad de pensamiento consistente en saber cómo refutarlo; pero aun si lo refutara seguiría siendo el mismo razonamiento y el acto de seguir su estructura lógica sería el mismo acto.

§ 5. El asunto de la historia

Si suscitamos la pregunta ¿de qué puede haber conocimiento histórico?, la respuesta es: de aquello que puede re-crearse en la mente del historiador. En primer lugar, aquello tiene que ser experiencia. No puede haber historia de lo que no es experiencia sino mero objeto de la experiencia. Por eso no hay y no puede haber historia de la naturaleza, ya sea como la percibe o como la piensa el hombre de ciencia. Sin duda la naturaleza contiene, sufre, e incluso consiste en procesos. Sus cambios en el tiempo le son esenciales, acaso hasta sean —como piensan algunos— todo lo que tiene o es, y estos cambios pueden ser genuinamente creadores, no simples repeticiones de fases cíclicas fijas, sino el desarrollo de nuevos órdenes del ser natural. Pero todo esto no llega a probar que la vida de la naturaleza es una vida histórica o que el conocimiento que de ella tenemos es un conocimiento histórico. La única condición bajo la cual podría haber historia de la naturaleza es que los acontecimientos de la naturaleza fueran acciones de parte de algún ser o seres pensantes, y que al estudiar

estas acciones pudiéramos descubrir cuáles eran los pensamientos que expresaban y pensar estos pensamientos por nuestra cuenta. Ésta es una condición que yo creo que nadie alegará que se satisface. En consecuencia, los procesos de la naturaleza no son procesos históricos y nuestro conocimiento de la naturaleza, aun cuando pueda asemejarse a la historia en ciertas maneras superficiales, por ejemplo, siendo cronológico, no es conocimiento histórico.

En segundo lugar, aun la experiencia en cuanto tal no es el objeto del conocimiento histórico. En tanto que experiencia inmediata, flujo de conciencia que consiste en sensaciones, sentimientos, etc., su proceso no es un proceso histórico. No dudo que ese proceso no sólo puede experimentarse en su inmediatez sino que es posible conocerlo. El pensamiento puede estudiar sus detalles particulares y su carácter general; pero el pensamiento que lo estudia encuentra en él un puro objeto de estudio, el cual, con el fin de ser estudiado, no tiene que ser, y a decir verdad no puede ser, re-creado en el pensar acerca de él. En la medida en que pensamos en sus detalles particulares, estamos recordando experiencias propias o entrando con la simpatía y la imaginación en las de otros; pero, en tales casos, lo que hacemos no es recrear las experiencias que recordamos o con las cuales simpatizamos, lo que hacemos es contemplarlas sencillamente como objetos externos a nuestro yo presente, ayudados quizás por la presencia en nosotros de otras experiencias como ellas. En tanto pensemos en sus características generales estaremos haciendo psicología, y en ninguno de los dos casos estamos pensando históricamente.

En tercer lugar, aun el pensamiento, en su inmediatez como el único acto de pensamiento con su contexto único en la vida de un pensamiento individual, no es el objeto del conocimiento histórico. No es posible re-crearlo; si lo fuera, quedaría cancelado el tiempo mismo y el historiador sería la persona acerca de la

cual piensa, viviendo de nuevo, él mismo, en todos respectos. El historiador no puede aprehender el acto individual de pensamiento en su individualidad tal como ocurrió. Lo que de aquel individual aprehende es tan sólo algo que éste podía haber compartido con otros actos de pensamiento y que efectivamente ha compartido con el suyo. Pero este algo no es una abstracción en el sentido de una característica común compartida por diferentes individuos y considerada aparte de los individuos que la comparten. Es el acto mismo de pensamiento, en su supervivencia y revivificación en diferentes momentos y en diferentes personas: una vez en la propia vida del historiador, una vez en la vida de la persona cuya historia narra el historiador.

De tal suerte, la vaga frase de que la historia es conocimiento de lo individual reclama para ella un campo al mismo tiempo demasiado amplio y demasiado estrecho: demasiado amplio, porque la individualidad de los objetos percibidos y los hechos naturales y las experiencias inmediatas caen fuera de su esfera, y principalmente porque aun la individualidad de los acontecimientos y personajes históricos, si esto significa su carácter de únicos, cae igualmente fuera de ella; demasiado estrecho, porque excluiría la universalidad, y es justamente la universalidad de un acontecimiento o carácter la que lo convierte en objeto propio y posible de estudio histórico, si por universalidad queremos decir algo que traspasa los límites de la existencia meramente local y temporal y posee una significación válida para todos los hombres y todos los tiempos. No dudo que también éstas son frases vagas; pero son intentos por describir algo real, a saber: la manera como el pensamiento, trascendiendo su propia inmediatez, sobrevive y revive en otros contextos, y expresa la verdad de que los actos o personas individuales aparecen en la historia no en virtud de su individualidad en cuanto tal, sino porque esa individualidad es el vehículo de un pensamiento que, por haber sido efecti-

vamente el de esas personas o actos, es potencialmente el de todo el mundo.

No puede haber historia de otra cosa que no sea el pensamiento. De esta suerte, una biografía, por ejemplo, por mucha historia que contenga está construida de acuerdo con principios que no sólo son no históricos sino antihistóricos. Sus límites son acontecimientos biológicos, el nacimiento y la muerte de un organismo humano, por lo cual su marco no es un marco de pensamiento, sino de procesos naturales. A través de este marco —la vida corporal del hombre, con su niñez, madurez y senectud, sus enfermedades y todos los accidentes de la existencia animal— las corrientes de pensamiento, suyo y de otros, fluyen entrecruzadas, indiferentes a su estructura, como el agua del mar a través del esqueleto de un barco encallado. Muchas emociones humanas están ligadas al espectáculo de semejante vida corporal y sus vicisitudes, y la biografía, como una forma de literatura, alimenta estas emociones y puede darles alimentos sanos; pero no es historia. Tampoco es historia el registro de la experiencia inmediata con su flujo de sensaciones y sentimientos, fielmente conservado en un diario o revivido en unas «memorias». En el mejor de los casos es poesía; en el peor, un egotismo importuno; pero historia, eso no puede serlo jamás.

Pero hay otra condición sin la cual una cosa no puede convertirse en objeto del conocimiento histórico. El abismo temporal que se abre entre el historiador y su objeto hay que salvarlo, como ya dije, desde las dos orillas. El objeto tiene que ser de tal carácter que pueda revivirse a sí mismo en la mente del historiador; la mente del historiador tiene que ser de tal manera que ofrezca abrigo a esa revivificación. Esto no significa que su mente tenga que ser de cierta especie, dueña de un temperamento histórico; o que él tenga que prepararse en reglas especiales de técnica histórica. Significa que tiene que ser el hombre indicado para estudiar ese objeto. Lo que está estudiando es un cierto pen-

samiento, estudiarlo supone re-crearlo dentro de él mismo, y a fin de que pueda tener su sitio en la inmediatez de su pensamiento, este pensamiento tiene que estar, por así decirlo, preadaptado para convertirse en su aposentador. Esto no implica, en el sentido técnico de la frase, una armonía preestablecida entre la mente del historiador y su objeto. No es, por ejemplo, una confirmación al dicho de Coleridge de que los hombres nacen platónicos o aristotélicos, porque no ha prejuzgado la cuestión de si el platónico o el aristotélico nacen o se hacen. Un hombre que en alguna ocasión de su vida encuentra poco provechosos ciertos estudios históricos debido a que no puede entrar por sí mismo en los pensamientos acerca de los cuales piensa, descubrirá en otra ocasión que se ha vuelto capaz de hacerlo, quizás como resultado de una autoeducación deliberada. Pero en cualquier etapa dada de su vida, el historiador está seguro de tener, por la razón que fuere, una simpatía más viva para con unas maneras de pensar que para con otras. En parte se debe a que ciertas maneras de pensar le son total o relativamente extrañas; en parte se debe a que le son todas demasiado familiares y siente la necesidad de alejarse de ellas en interés de su propio bienestar mental y moral.

Si el historiador (que trabaja a contrapelo de su propia mente porque se le exige que estudie tales y tales temas que le desagradan, porque están «dentro del periodo» que su propia conciencia extraviada imagina que debe tratar en todos sus aspectos) trata de dominar la historia de un pensamiento dentro del cual no puede entrar personalmente, en lugar de escribir su historia se limitará a repetir las declaraciones que registran los hechos externos de su desarrollo: nombres y fechas, y frases descriptivas ya hechas. Tales repeticiones bien pueden ser útiles, pero no porque sean historia. Son huesos descarnados que pueden convertirse algún día en historia, cuando alguien pueda vestirlos con la carne y la sangre de un pensamiento que es al mismo tiempo de él mismo y de ellas. Ésta no es más que una manera de decir que el

pensamiento del historiador tiene que surgir de la unidad orgánica de su experiencia total, y ser una función de su personalidad entera con sus intereses prácticos así como teóricos. Apenas hay que añadir que, puesto que el historiador es hijo de su tiempo, hay una posibilidad general de que lo que le interese a él interese a sus contemporáneos. Es un hecho familiar que cada generación se ve interesada, y por lo mismo capaz de estudiarlos históricamente, en ciertos rasgos y aspectos del pasado que para sus padres eran huesos descarnados que no significaban nada.

El conocimiento histórico tiene, pues, como su objeto propio, el pensamiento: no cosas acerca de las cuales se piensa, sino el acto de pensar mismo. Este principio nos ha servido para distinguir, por una parte, la historia de la ciencia natural como el estudio de un mundo dado u objetivo distinto del acto de pensarlo, y por la otra, de la psicología como el estudio de la experiencia, la sensación y el sentimiento inmediatos, los cuales, aunque son la actividad de una mente, no son la actividad de pensar. Pero el significado positivo del principio necesita mayor determinación. ¿Qué tanto o qué tan poco se supone incluido bajo el término «pensamiento»?

El término «pensamiento», tal como se le ha empleado hasta aquí, en esta sección y la anterior, ha representado cierta forma de experiencia o actividad mental cuya peculiaridad puede describirse negativamente diciendo que no es meramente inmediata y que, por tanto, no es arrastrada por el flujo de la conciencia. La peculiaridad positiva que distingue al pensamiento de la mera conciencia es su capacidad de reconocer la actividad del yo como una sola actividad que persiste a través de la diversidad de sus propios actos. Si yo siento frío y más tarde siento calor, para el mero sentir no hay continuidad entre las dos experiencias. Es verdad, como señala Bergson, que el sentir frío «interpenetra» el subsecuente sentir calor, y le da una cualidad que de otra manera no hubiera tenido; pero el sentir calor, aunque debe esa cualidad

al previo sentir frío, no reconoce la deuda. La distinción entre mero sentir y pensamiento puede ilustrarse así con la distinción entre sentir frío simplemente y ser capaz de decir «siento frío». Para decir eso tengo que ser consciente de mí mismo como algo más que la experiencia inmediata del frío: consciente de mí mismo como una actividad de sentir que ha tenido otras experiencias previamente y permanece la misma a través de la diferencia de estas experiencias. No necesito recordar siquiera cuáles fueron estas experiencias; pero tengo que saber que existieron y que fueron mías.

La peculiaridad del pensamiento es, pues, que no es mera conciencia sino autoconciencia. El yo, en cuanto meramente consciente, es un flujo de conciencia, una serie de sensaciones y sentimientos inmediatos; pero en cuanto meramente consciente e ignorante de su propia continuidad a través de la sucesión de experiencias. La actividad de volverse consciente de esta continuidad es lo que se llama pensar.

Pero este pensamiento de mí mismo como actividad de sentir, que sigue siendo la misma actividad a través de sus varios actos, no es más que la forma más rudimentaria de pensamiento. Se desarrolla en otras formas trabajando hacia afuera en varias direcciones, desde este punto de partida. Una cosa que puede hacer es volverse más claramente consciente de la naturaleza precisa de la continuidad: en vez de concebirme «a mí mismo» sólo como habiendo tenido previamente algunas experiencias, de naturaleza indeterminada, considerar qué fueron estas experiencias en particular, recordarlas, compararlas con el presente inmediato. Otra es analizar la experiencia presente misma, distinguir en ella el acto de sentir de lo que es sentido, y concebir lo que es sentido como algo cuya realidad (como la realidad de mí mismo como el que siente) no se agota por su presencia inmediata ante mi sentir. Trabajando a lo largo de estas dos direcciones, el pensamiento se convierte en memoria, a saber: el pensamiento de mi propio flu-

jo de experiencias, y en percepción, o sea, el pensamiento de lo que experimento como algo real.

Una tercera manera de desarrollarse es reconociéndome no sólo como ser sensible, sino como ser pensante. Al recordar y percibir, estoy ya haciendo más que disfrutar un flujo de experiencia inmediata, estoy pensando también; pero en el simple recordar o percibir en cuanto tales no tengo conciencia de mí mismo como pensando. Sólo tengo conciencia de mí mismo como sintiendo. Esta conciencia es ya autoconciencia o pensamiento, pero es una autoconciencia imperfecta, porque al poseerla estoy ejecutando una cierta especie de actividad mental, es decir, pensando, de lo cual no estoy consciente. De ahí que el pensar que hacemos en la memoria o la percepción pueda llamarse pensar inconsciente, no porque podamos hacerlo sin estar conscientes, porque para hacerlo no sólo tenemos que ser conscientes sino autoconscientes, sino porque lo hacemos sin estar conscientes de que lo hacemos. Estar consciente de que estoy pensando es pensar de una manera nueva, que puede llamarse reflexionar.

El pensamiento histórico es siempre reflexión; porque la reflexión es pensar acerca del acto de pensar, y ya hemos visto que todo pensar histórico es de esa especie. Pero ¿qué especie de pensar puede ser su objeto? ¿Es posible estudiar la historia de lo que acabamos de designar como pensar inconsciente, o acaso el pensar que estudia la historia tiene que ser consciente o reflexivo?

Esto equivale a preguntar si puede haber una historia de la memoria o percepción. Y es claro que no puede haberla. Una persona que se sentara a escribir la historia de la memoria o la historia de la percepción no hallaría nada sobre qué escribir. Es concebible que diferentes razas de la humanidad, y para el caso, diferentes seres humanos, hayan tenido diferentes maneras de recordar o percibir, y es posible que estas diferencias se debieran, en ocasiones, no a diferencias fisiológicas (tales como el sentido no desarrollado del color que se ha atribuido, sobre bases muy

dudosas, a los griegos), sino a diferentes hábitos de pensamiento. Pero si existen maneras de percibir que por tales razones han prevalecido aquí y allá en el pasado, y nosotros no las practicamos por nosotros mismos, no podemos reconstruir su historia porque no podemos re-crear a voluntad las experiencias apropiadas; y esto es por el carácter de «inconscientes» de los hábitos de pensamiento a que se deben y, por lo tanto, no es posible revivirlas deliberadamente. Por ejemplo, bien puede ser verdad que otras civilizaciones distintas de la nuestra hayan disfrutado, como parte de su equipo normal, de la facultad de la adivinación o de la capacidad de ver fantasmas. Puede ser que, entre ellos, surgieran estas cosas de ciertas maneras habituales de pensar y que fueran, por lo tanto, una manera familiar y comprendida de expresar conocimiento genuino o creencias bien fundadas. Ciertamente, cuando Burnt Njál emplea en la saga su poder de adivinación como medio de dar consejo a sus amigos, éstos aprovechaban la sabiduría de un buen abogado y astuto hombre de mundo. Pero, suponiendo que todo esto fuera verdad, todavía nos es imposible escribir una historia de la adivinación; todo lo que podemos hacer es recopilar casos que se pretende que la prueban, y creer que las declaraciones a propósito de ella son declaraciones de hecho. Pero esto sería, cuando mucho, creencia en testimonio, y ya sabemos que tal creencia se detiene donde empieza la historia.

Por consiguiente, a fin de que cualquier acto particular de pensamiento se convierta en materia de la historia, tiene que ser un acto no sólo de pensamiento, sino de pensamiento reflexivo; esto es, que se ejecuta en la conciencia de que se le está ejecutando, y se constituye en lo que es por esa conciencia. El esfuerzo por hacerlo tiene que ser más que un esfuerzo meramente consciente. No puede ser el esfuerzo ciego por hacer no sabemos qué, como el esfuerzo por recordar un nombre olvidado o por percibir un objeto confuso; tiene que ser un esfuerzo reflexivo,

el esfuerzo por hacer algo de lo cual tenemos una concepción antes de hacerlo. Una actividad reflexiva es aquella en que sabemos qué es lo que tratamos de hacer, de tal modo que cuando se hace sabemos que se hace viendo que se ha conformado a la norma o criterio que fue nuestra concepción inicial de ella. Por tanto, es un acto que estamos capacitados para ejecutar por saber de antemano cómo ejecutarlo.

No todos los actos son de esta especie. Samuel Butler confundía la cuestión por un lado al decir que un infante tiene que saber mamar, o no podría hacerlo; otros la han confundido por el otro lado al sostener que nunca sabemos lo que vamos a hacer hasta que lo hemos hecho. Butler trataba de probar que los actos que son irreflexivos son realmente reflexivos, exagerando el lugar de la razón dentro de la vida a fin de oponerse al materialismo prevaleciente; los otros alegan que los actos reflexivos son realmente irreflexivos, porque los que piensan así conciben toda la experiencia como inmediata. En su inmediatez, como un individual único, completo con todos sus detalles y en el pleno contexto único en el que puede existir inmediatamente, es cierto que nuestro acto futuro no puede preverse. Por muy cuidadosamente que lo hayamos proyectado, siempre contendrá mucho de imprevisto y sorprendente. Pero inferir que, por lo mismo, no es posible hacer planes es tanto como traicionar la suposición de que su ser inmediato es el único ser que tiene. Un acto es más que un mero individual único. Es algo que tiene un carácter universal. Y en el caso de un acto reflexivo o deliberado (un acto que no sólo hacemos, sino que tenemos intención de hacerlo antes de hacerlo), este carácter universal es el plan o la idea del acto que concebimos en nuestro pensamiento antes de hacer el acto mismo y, cuando lo hemos hecho, el criterio por referencia al cual sabemos que hemos hecho lo que teníamos intención de hacer.

Hay ciertas clases de actos que no pueden hacerse como no sea en esas condiciones: es decir, no pueden hacerse excepto reflexivamente, por una persona que sabe qué es lo que trata de hacer y que por lo mismo puede, cuando lo ha hecho, juzgar su propia acción por referencia a su intención. Es característica de estos actos hacerlos, como decimos, «a propósito», es decir, que haya habido una base de propósito sobre la cual hay que erigir la estructura del acto y a la cual tiene que conformarse. Los actos reflexivos pueden describirse *grosso modo* como los actos que hacemos a propósito, y éstos son los únicos actos que pueden convertirse en materia de la historia.

Desde este punto de vista se puede ver por qué ciertas formas de actividad son, y otras no, materia de conocimiento histórico. Se admitiría generalmente que la política es una cosa que puede estudiarse históricamente. La razón es que la política nos ofrece un ejemplo claro de la acción propositiva. El político es un hombre que tiene una política. Su política es un plan de acción concebido de antemano a su ejecución. Y su éxito como político es proporcional a su éxito en llevar a cabo esta política. Indudablemente, su política no es anterior a su acción en el sentido de estar fija de una vez por todas antes del principio de su acción. Se desarrolla según se desarrolla su acción. Pero en cada etapa de su acción la política precede a su propio cumplimiento. Si fuera posible decir de cualquier hombre que actuaba sin idea alguna de lo que habría de sobrevenir, sino que hacía lo primero que se le venía a la cabeza y se limitaba a esperar las consecuencias, se seguiría de ahí que ese hombre no era político, y que su acción no pasaba de ser la intrusión en la vida política de una fuerza ciega e irracional. Y si hay que decir de cierto hombre que indudablemente tenía una política pero que no podemos descubrir cuál era (y a veces se siente uno inclinado a decir esto de, por ejemplo, algunos de los primeros emperadores romanos), equivale a decir

que le han fallado a uno los intentos por reconstruir la historia política de su acción.

Por la misma razón, puede haber una historia del arte militar. De un modo general, son fáciles de comprender las intenciones de un comandante militar. Si llevó un ejército al interior de cierto país y trabó la lucha con las fuerzas de éste, podemos ver que su intención era derrotarlo y, a partir del relato registrado de sus actos, podemos reconstruir en nuestra propia mente el plan de campaña que trataba de llevar a cabo. Una vez más, esto depende de la suposición de que hizo sus actos a propósito. Si no es así, no puede haber historia de ellos. Si los hizo de acuerdo con un propósito que no podemos sondear, entonces, cuando menos, no podemos reconstruir su historia.

También la actividad económica puede tener historia. Un hombre que levanta una fábrica o funda un banco actúa con un propósito que podemos comprender, de la misma manera que los hombres que reciben sueldos de él compran sus mercancías o acciones, o hacen depósitos o retiros. Si se nos dice que hubo una huelga en la fábrica o un retiro en masa de los fondos del banco, podemos reconstruir en nuestras propias mentes los propósitos de las gentes cuya acción colectiva revistió aquellas formas.

También puede haber historia de la moralidad, porque en la acción moral hacemos a propósito ciertas cosas, a fin de armonizar nuestra vida práctica con el ideal de lo que debería ser. Este ideal es al mismo tiempo la concepción de nuestra propia vida tal como debiera ser, o nuestra intención de lo que queremos hacer de ella, y nuestro criterio para saber si lo que hemos hecho ha sido malo o bueno. Aquí también, como en los otros casos, nuestros propósitos cambian a medida que se desenvuelve nuestra actividad, pero el propósito es siempre anterior al acto. Y es imposible actuar moralmente si no es a propósito y en la medida en que se hace a propósito. El deber no se puede cumplir por accidente o sin darse cuenta. Nadie puede cumplir con su deber si no

se trata de una persona que tiene el propósito de cumplir con su deber.

En estos casos tenemos ejemplos de actividades prácticas que no se ejercitan a propósito simplemente porque sí, sino que no podrían ser lo que son a menos que se practicaran de esa manera. Ahora bien, podría pensarse que toda acción con propósito tiene que ser acción práctica, porque hay en ella dos etapas: la primera, concebir el propósito, que es una actividad teórica o acto de pensamiento puro, y luego ejecutarla, que es una actividad práctica que sigue inmediatamente a la teórica. De acuerdo con este análisis se seguiría que actuar, en el sentido estrecho o práctico de la palabra, es la única cosa que puede hacerse a propósito. Porque podría alegarse que no se puede pensar con un propósito, porque si uno concibiera su propio acto de pensamiento antes de ejecutarlo ya lo habría ejecutado. De lo cual se seguiría que las actividades teóricas no pueden tener propósitos. Tienen que hacerse, por así decirlo, en la oscuridad, sin ninguna concepción de lo que ha de resultar del hecho de emprenderlas.

Éste es un error, pero es un error de cierto interés para la teoría de la historia, porque ha influido efectivamente en la teoría y la práctica de la historiografía, al grado de hacer pensar a las gentes que la única materia posible para la historia es la vida práctica de los hombres. La idea de que la historia se interesa, y sólo puede interesarse, en materias como la política, la guerra, la vida económica y, en general, el mundo de la práctica, está todavía muy extendida y fue en alguna ocasión casi universal. Hemos visto cómo el mismo Hegel, que demostrara con tanta brillantez cómo había que escribir la historia de la filosofía, se comprometió en sus lecciones sobre la filosofía de la historia con la posición de que la materia propia de la historia es la sociedad y el Estado, la vida práctica, o (según su propio lenguaje técnico) la mente objetiva, la mente en cuanto expresándose hacia afuera en acciones e instituciones.

Hoy día ya no es necesario argüir que el arte, la ciencia, la religión, la filosofía, etc., son sujetos apropiados del estudio histórico. El hecho de que se les estudie históricamente es demasiado familiar. Pero es necesario preguntar por qué es así, en vista del razonamiento en contrario que se acaba de exponer.

En primer lugar, no es cierto que una persona entregada al pensamiento teórico puro esté actuando sin propósito. Un hombre que hace cierto trabajo científico, tal como inquirir en la causa de la malaria, tiene en la mente un propósito bien definido: descubrir la causa de la malaria. Verdad es que no sabe cuál sea esa causa; pero sabe que cuando la encuentre sabrá que la ha encontrado aplicando a su descubrimiento ciertas pruebas o criterios que tiene ante sí desde el principio. El plan de su descubrimiento es, pues, el plan de una teoría que satisfaga estos criterios. De parecida manera ocurre con el historiador o el filósofo. No navega jamás por mares sin mapas; su mapa, por pocos detalles que contenga, está marcado con las paralelas de la longitud y la latitud, y su propósito es descubrir qué es lo que debe ponerse entre esas líneas. En otras palabras, toda investigación efectiva empieza en cierto problema y el propósito de la investigación es resolver ese problema. Por tanto, el plan del descubrimiento está ya conocido y formulado al decir que, cualquiera que pueda ser el descubrimiento, tiene que ser tal como para satisfacer los términos del problema. Como en el caso de la actividad práctica, este plan cambia por supuesto a medida que sigue la actividad del pensamiento. Algunos planes se abandonan como no prácticos y se les remplaza por otros, algunos se llevan a cabo con todo éxito y se descubre que conducen hacia otros problemas.

En segundo lugar, la diferencia entre concebir y ejecutar un propósito no se describió correctamente como la diferencia entre un acto teórico y uno práctico. Concebir un propósito o formar una intención es ya una actividad práctica. No es pensamiento que forma una antesala a la acción; es la acción misma en su eta-

pa inicial. Si esto no se reconoce al instante, puede reconocerse por apreciación de sus implicaciones. El pensamiento, como actividad teórica, no puede ser ni moral ni inmoral; sólo puede ser verdadero o falso. Lo que es moral o inmoral tiene que ser la acción. Ahora bien, si un hombre tiene la intención de cometer un asesinato o un adulterio y luego decide no cumplir su intención, la intención misma ya lo expone a condenación de acuerdo con bases morales. No se dice de él: «Concibió exactamente la naturaleza del asesinato o del adulterio, de manera que su pensamiento fue verdadero y por lo mismo admirable»; se dice de él: «Indudablemente no es tan malvado como en el caso de que hubiera cumplido su intención hasta el fin; pero intentar siquiera semejante acción fue malvado». De esta suerte, el hombre de ciencia, el historiador y el filósofo, no menos que el hombre práctico, proceden en sus actividades de acuerdo con planes, piensan con propósitos, y llegan así a resultados que pueden juzgarse de acuerdo con criterios que se derivan de los planes mismos. En consecuencia, puede haber historias de estas cosas. Todo lo que se necesita es que haya pruebas de cómo se ha realizado ese pensar y que el historiador sea capaz de interpretarlas, es decir, que sea capaz de re-crear en su propia mente el pensamiento que estudia, representándose el problema donde se originó y reconstruyendo los pasos por donde se intentó darle solución. En la práctica, la dificultad habitual del historiador es identificar el problema, porque mientras que el pensador es generalmente cuidadoso para exponer los pasos de su propio pensamiento, por regla general se dirige a contemporáneos suyos que ya saben cuál es el problema y posiblemente jamás llegue a expresarlo, y a menos que el historiador sepa cuál era el problema en que trabajaba el pensador, carecerá de criterio para juzgar el éxito de la obra. Es el esfuerzo del historiador por descubrir este problema lo que da importancia al estudio de las «influencias», que es tan fútil cuando se conciben las influencias como la decantación de pen-

samientos ya acuñados de una mente a otra. Una investigación inteligente de la influencia de Sócrates sobre Platón, o de Descartes sobre Newton, busca descubrir no los puntos de acuerdo, sino la manera como las conclusiones a que llegó un pensador dieron origen a problemas en un pensador posterior.

Aquí parecería haber una dificultad especial en el caso del arte. El artista, aun si su trabajo puede llamarse reflexivo, parece mucho menos reflexivo que el hombre de ciencia o el filósofo. No parece emprender ningún trabajo en particular como un problema claramente formulado, ni juzgar su resultado por referencia a los términos del problema. Parece trabajar en un mundo de pura imaginación, donde su pensamiento es absolutamente creador, sin saber jamás en ningún sentido lo que va a hacer hasta que lo ha hecho. Si pensar significa reflexión y juicio, parecería que el artista verdadero no piensa. Su labor mental parece ser una labor de pura intuición, donde ningún concepto ni preside, ni sustenta, ni juzga la intuición misma.

Pero el artista no crea sus obras de la nada. En cada caso empieza con un problema ante sí. Este problema, en la medida en que es artista, no es el problema de decorar una habitación dada o diseñar una casa para cumplir con requisitos utilitarios dados. Éstos son los problemas del arte aplicado, y no surgen en el arte como tal. Ni tampoco se trata del problema de hacer algo con la pintura, o con los sonidos o con el mármol. El artista sólo empieza a serlo cuando esos problemas dejan de ser problemas, y los materiales de su arte se han convertido en servidores dóciles de su imaginación. El punto en que empieza a crear una obra de arte es el punto en que esa obra está injertada en el cuerpo de su experiencia irreflexiva: su vida sensitiva y emocional inmediata y su desarrollo, racional pero inconsciente, a través de la memoria y la percepción. El problema con que se enfrenta es el problema de traducir esta experiencia a una obra de arte. El artista ha encontrado una experiencia que destaca entre las otras como sig-

nificativa o conmovedora; su significación inexpresada yace en su mente como una carga, retándole a que encuentre alguna manera de manifestarla; y su labor al crear una obra de arte es su respuesta a ese desafío. En este sentido el artista sabe muy bien lo que hace y lo que trata de hacer. El criterio de que se vale para saber si lo hizo bien es que, cuando esté hecho, debiera verse como expresando lo que él quería expresar. Lo único que le es peculiar es que no puede formular su problema; si pudiera formularlo lo hubiera expresado, y se hubiera logrado la obra de arte. Pero, aunque no puede decir con anterioridad a la obra misma cuál es el problema, sí sabe que hay un problema y tiene conciencia de su peculiar naturaleza; sólo que éste no es reflexivamente consciente hasta que la obra queda terminada.

Éste parece ser, ciertamente, el carácter especial del arte y su importancia peculiar en la vida del pensamiento. Es la fase de esa vida en la que se efectúa verdaderamente la conversión de lo irreflexivo a lo reflexivo. Hay, por tanto, una historia del arte, pero no historia de los problemas artísticos, tal como hay una historia de los problemas científicos o filosóficos. Sólo hay la historia de las conquistas artísticas.

También hay una historia de la religión. Porque la religión, no menos que el arte o la filosofía o la política, es una función del pensamiento reflexivo. En la religión el hombre tiene una concepción de sí mismo como un ser pensante y activo, la cual contrasta con una concepción de Dios en la cual su noción de pensamiento y acción, conocimiento y poder, se elevan al nivel de lo infinito. La tarea del pensamiento religioso y la práctica religiosa (porque en la religión las actividades teórica y práctica están fundidas en una) es encontrar la relación entre estas dos concepciones opuestas de mí mismo como finito y Dios como infinito. La ausencia de toda relación definida, la mera diferencia de los dos, es el problema y tormento de la mente religiosa. El descubrimiento de una relación es al mismo tiempo el descubri-

miento de mi pensamiento en cuanto alcanzando a Dios y del pensamiento de Dios como llegando hasta mí, e, indistinguible de esto, la ejecución de un acto mío por el cual establezco una relación con Dios y un acto de Dios por el cual él establece una relación conmigo. Imaginar que la religión vive por debajo o por encima de los límites del pensamiento reflexivo es equivocar fatalmente la naturaleza de la religión o la naturaleza del pensamiento reflexivo. Se acercaría más a la verdad decir que en la religión la vida de la reflexión está concentrada en su forma más intensa y que los problemas especiales de la vida teórica y práctica derivan sus formas peculiares al segregarse del cuerpo de la conciencia religiosa y que sólo retienen vitalidad en tanto preserven la conexión con ella y entre sí, dentro de ella.

§ 6. Historia y libertad

He sostenido que estudiamos historia con el fin de conocernos a nosotros mismos. A manera de ilustración de esta tesis he de demostrar cómo nuestro conocimiento de que la actividad humana es libre lo hemos alcanzado solamente a través de nuestro conocimiento de la historia.

En mi bosquejo histórico de la idea de la historia he tratado de hacer ver cómo la historia ha escapado al fin de la condición de pupila de las ciencias naturales. Sin embargo, la desaparición del naturalismo histórico entraña la conclusión ulterior de que la actividad por la cual el hombre construye su mundo histórico, que cambia sin cesar, es una actividad libre. Fuera de esta actividad no hay fuerza que lo controle o lo modifique o lo obligue a conducirse de esta manera o de aquella, a construir una especie de mundo más bien que otra.

Esto no significa que un hombre sea siempre libre de hacer lo que le venga en gana. Todos los hombres, en algún momento de

su vida, son libres para hacer lo que quieran: comer, tener hambre, por ejemplo, o dormir, estar cansados. Pero esto no tiene nada que ver con el problema a que me he referido. Comer y dormir son actividades animales que perseguimos bajo el impulso del apetito animal. La historia no se ocupa de los apetitos animales y de su satisfacción o frustración. Al historiador en cuanto historiador le da igual que no haya habido qué comer en la casa de un pobre, aunque pueda importarle y le importe como hombre con sentimientos hacia sus semejantes. Aunque como historiador se interese intensamente con los cambios mediante los cuales unos hombres se las han arreglado para producir semejante estado de cosas, con el fin de que ellos sean ricos y los que reciben de ellos los salarios sean pobres, y se interese igualmente por la acción a que pueda verse conducido el pobre, no por el hecho del hambre insatisfecha de sus hijos, por el hecho, el hecho fisiológico, de los estómagos vacíos y los miembros consumidos, sino por su pensamiento de ese hecho.

Ni tampoco significa que un hombre es libre para hacer lo que le parezca, que en el reino de la historia propiamente dicha, en cuanto distinta del reino del apetito animal, las gentes son libres para planear sus propias acciones como mejor les convenga y ejecutar sus planes, haciendo cada uno lo que se propuso hacer y asumiendo cada uno la plena responsabilidad de las consecuencias, dueño y señor de su alma y todo. Nada podría ser más falso. El poemita de Henley no hace más que dar voz a la fantasía de un niño enfermo que ha descubierto que puede dejar de llorar por la Luna porque cree que ya la tiene. Un hombre sensato sabe que el espacio vacío que tiene ante sí, el cual se propone llenar con actividades para las cuales empieza ahora a hacer planes, estará muy lejos de hallarse vacío cuando entre en él. Estará poblado por gentes todas las cuales persiguen actividades propias. Aun ahora no está tan vacío como parece. Está lleno con una solución saturada de actividad a punto de cristalizar. No le quedará espa-

cio para su propia actividad a menos que la planee de tal modo que encaje en los intersticios del resto.

La actividad racional que los historiadores tienen que estudiar nunca está libre de compulsión: la compulsión a enfrentarse a los hechos de su propia situación. Mientras más racional es, más completamente sufre esta compulsión. Ser racional es pensar; y para un hombre que se propone actuar lo importante es pensar acerca de la situación en que se encuentra. Con respecto a esta situación no es libre. La situación es la que es y ni él ni nadie puede cambiarla. Porque, aunque la situación consiste enteramente en pensamientos, los suyos y los de otros, no puede cambiarse mediante un cambio de decisión, de su parte o de parte de algún otro. Si las decisiones cambian, como hacen con frecuencia, significa simplemente que con el tiempo ha surgido una nueva situación. Para un hombre a punto de actuar, la situación es su amo, su oráculo, su dios. El éxito o el fracaso de su acción dependen de que capte debidamente la situación o no. Si es hombre prudente no trazará ni el plan más trivial hasta que haya consultado a su oráculo, hasta que haya hecho todo lo que está de su parte para descubrir cuál es la situación. Y si no toma en cuenta la situación, la situación no se descuidará de él. Porque no es uno de aquellos dioses que dejan de castigar un insulto.

La libertad que hay en la historia consiste en el hecho de que esta actividad no se la impone a la razón humana, sino ella misma. La situación, su amo, su oráculo, y su dios, es una situación que ella misma ha creado. Y al decir esto no quiero dar a entender que la situación en que un hombre se encuentra existe solamente porque la han creado otros hombres mediante una actividad racional no diferente en especie de aquella con la cual el sucesor de ellos se encuentra en la situación y en ella actúa de acuerdo con sus propias luces, y que, debido a que la razón es siempre razón humana, cualquiera que pueda ser el nombre del ser humano en quien actúe, puede el historiador ignorar estas

distinciones personales y decir que la razón humana ha creado la situación en que ella misma se encuentra. Quiero decir algo más bien diferente de eso. Toda la historia es historia del pensamiento, y cuando un historiador dice que un hombre está en determinada situación esto equivale a decir que piensa que está en esta situación. Los hechos brutos de la situación, a los cuales le importa tanto enfrentarse, son los hechos brutos de la manera en que concibe la situación.

Si la razón por la que le es difícil a un hombre cruzar las montañas es que tiene miedo de los diablos que la habitan, es una tontería de parte del historiador que, por encima del abismo de los siglos, le amoneste y le diga: «Eso es pura superstición. No hay diablos. Enfréntate a los hechos y date cuenta de que no hay peligros en las montañas, excepto rocas, agua y nieve, lobos quizás, y puede que hombres malos, pero no diablos». El historiador dice que éstos son los hechos porque ésa es la manera como se le ha enseñado a pensar. Pero el temeroso de los diablos dice que la presencia de los diablos es un hecho, porque ésa es la manera como a él se le ha enseñado a pensar. El historiador piensa que es una manera errónea; pero las maneras erróneas de pensar son hechos tan históricos como las justas, y no menos que éstas determinan la situación (siempre una situación de pensamiento) en que se haya colocado el hombre que las comparte. La calidad bruta del hecho consiste en la incapacidad del hombre para pensar la situación de otro modo. La compulsión que las montañas endiabladas ejercen sobre el hombre que ha de cruzarlas consiste en el hecho mismo de que no puede menos de creer en diablos.

Pura superstición, sin duda; pero esta superstición es un hecho y el hecho fundamental en la situación que estamos considerando. El hombre que sufre a causa de ella cuando trata de cruzar las montañas no sufre simplemente por los pecados de sus padres que le enseñaron a creer en los diablos, si eso es un pecado, sino que sufre porque ha aceptado la creencia, porque ha compartido

el pecado. Si el historiador cree que no hay diablos en las montañas, también eso no pasa de ser una creencia que ha aceptado precisamente de la misma manera.

El descubrimiento de que los hombres cuyas acciones estudia son libres en este sentido es un descubrimiento que todo historiador hace tan pronto como alcanza un dominio científico de su propio tema. Cuando eso sucede, el historiador descubre su propia libertad. Es decir, descubre el carácter autónomo del pensamiento histórico, su poder para resolver sus propios problemas por sí mismo mediante sus propios métodos. Descubre hasta qué punto es innecesario e imposible para él, como historiador, pasar estos problemas a la ciencia natural para que los solucione; descubre que en su capacidad como historiador puede y debe resolverlos por sí mismo. Y simultáneamente a este descubrimiento de su propia libertad como historiador, descubre la libertad del hombre como agente histórico. El pensamiento histórico, pensamiento sobre la actividad racional, es libre de la dominación de la ciencia natural, y la actividad racional es libre de la dominación de la naturaleza.

La intimidad de la conexión entre estos dos descubrimientos podría expresarse diciendo que son la misma cosa con diferentes palabras. Podría decirse que describir la actividad racional de un agente histórico como libre no pasa de ser una manera indirecta y disfrazada de decir que la historia es una ciencia autónoma. O podría decirse que describir la historia como una ciencia histórica no es más que una manera disfrazada de decir que es la ciencia que estudia la actividad libre. En cuanto a mí, daría la bienvenida a cualquiera de estas dos afirmaciones, como prueba de que la persona que las hiciera había penetrado lo suficiente en la naturaleza de la historia para descubrir: *a)* que el pensamiento histórico es libre de la dominación de la ciencia natural y es una ciencia autónoma; *b)* que la acción racional es libre de la dominación de la naturaleza y construye su propio mundo de asuntos humanos

(*res gestae*) a su antojo y a su manera, y *c)* que hay una conexión íntima entre estas dos proposiciones.

Pero al mismo tiempo yo encontraría en cualquiera de las dos afirmaciones pruebas de que la persona que las hizo era incapaz (o por algún propósito ulterior se había decidido a declararse incapaz) de distinguir entre lo que una persona dice y lo implicado en lo que dice: incapaz, es decir, incapaz de distinguir la teoría del lenguaje, o una estética, de la teoría del pensamiento, o lógica; y que, por tanto, estaba obligada, al menos por el momento, a una lógica verbalista en la cual la conexión lógica entre dos pensamientos que se implican mutuamente se confunde con la conexión lingüística entre dos grupos de palabras que «representan la misma cosa».

Yo vería, también, que el intento por eliminar los problemas de la lógica, sustituyéndolos por problemas de lingüística, no se basa en ninguna apreciación justa de la naturaleza del lenguaje, porque vería yo que, de dos expresiones verbales sinónimas, suponía él que una significa real y propiamente la cosa «que representa», mientras que la otra significa esto sólo por la razón insuficiente de que la persona que la emplea quiere decir eso con ella. Todo lo cual es muy discutible. Más bien que aprobar tales errores yo preferiría dejar la cuestión donde la he dejado; decir que estas dos afirmaciones (la afirmación de que la historia es una ciencia autónoma y la de que la actividad racional es libre en el sentido descrito) no son formas sinónimas de palabras, sino que expresan descubrimientos, ninguno de los cuales se puede hacer sin hacer el otro. Y a propósito de lo dicho observaré, además, que «la controversia sobre el libre albedrío» que fue tan prominente en el siglo XVII tuvo estrecha conexión con el hecho de que el siglo XVII fue la época en que la historia de «tijeras y engrudo», en sus más simples formas, empezaba a molestar a las gentes y cuando los historiadores empezaron a comprender que su disciplina necesitaba ponerse en orden o que los estudios his-

tóricos deberían tomar el ejemplo del estudio de la naturaleza y elevarse al nivel de una ciencia. El deseo de ver la acción humana como libre estaba ligado al deseo de alcanzar la autonomía para la historia como el estudio de la acción humana.

Pero no quiero dejar aquí la cuestión; porque deseo, además, señalar que de las dos afirmaciones que estoy considerando, una es necesariamente anterior a la otra. Sólo mediante el empleo de los métodos históricos podemos averiguar algo acerca de los objetos del estudio histórico. Nadie afirmará que conoce mejor que los historiadores ciertas acciones hechas en el pasado respecto de las cuales los historiadores poseen conocimiento, ni que lo sabe de tal manera que su conocimiento le satisfaga a sí mismo y a los demás. Se sigue de ahí que primero tenemos que alcanzar un método genuinamente científico y por lo mismo autónomo en el estudio histórico, antes de que podamos captar el hecho de que la actividad humana es libre.

Esto podrá parecer contrario a los hechos. Porque se dirá que claro, muchas gentes ya se habían dado cuenta que la actividad humana es libre mucho antes de que tuviera lugar esa revolución mediante la cual la historia se elevó al nivel de una ciencia. A esta objeción ofreceré dos respuestas que no son mutuamente exclusivas, pero de las cuales una es relativamente superficial, mientras que la otra es, así lo espero, un poco más profunda.

i) Es posible que se dieran cuenta de la libertad humana; pero ¿la captaban? ¿Era, acaso, un conocimiento que merezca el nombre de científico? Seguramente no. Porque en tal caso no sólo hubieran estado convencidos de él, lo hubieran conocido de una manera sistemática, y no hubiera dado lugar a controversias acerca de ella, porque los que hubieran estado convencidos de ella hubieran comprendido los fundamentos de su convicción y hubieran sido capaces de exponerlos convincentemente.

ii) Aun cuando la revolución mediante la cual la historia se ha convertido en ciencia sólo tiene un siglo y medio, no debemos dejarnos engañar por la palabra «revolución». Mucho antes de que Bacon y Descartes revolucionaran las ciencias naturales al exponer públicamente los principios sobre los cuales se basaban éstas, había habido aquí y allá gentes que emplearon estos mismos métodos, algunos con mayor frecuencia, otros más raramente.

Como Francis Bacon y René Descartes señalaron con tanta justeza, el efecto de su propia obra fue poner estos mismos métodos al alcance de intelectos bastante comunes. Cuando se dice que los métodos de la historia han sufrido una revolución en el último medio siglo, esto es lo que se quiere decir. No quiere decir que se buscaran en vano ejemplos de historia científica antes de esa fecha. Lo que se quiere decir es que, mientras con anterioridad la historia científica se daba raras veces, y raras veces se la encontraba excepto en la obra de hombres distinguidos, y aun en éstos marcaba momentos de inspiración más bien que el orden comúnmente establecido en una disciplina, es ahora cosa que está a la mano de cualquiera; una cosa que exigimos a todo el que escribe historia, y que se comprende con la suficiente amplitud, aun entre los no iniciados, como para que con ella se ganen la vida los autores de novelas detectivescas cuya trama se basa en estos métodos. La manera esporádica e intermitente como se captaba en el siglo xvii la verdad de la libertad humana puede haber sido, para decir lo menos que puede decirse de ella, consecuencia de esta comprensión esporádica e intermitente del método de la historia científica.

§ 7. El progreso como creación del pensar histórico

El término «progreso», tal como se empleaba en el siglo XIX cuando la palabra andaba en boca de muchos, abarcaba dos cosas que conviene distinguir: progreso en la historia y progreso en la naturaleza. Para el progreso en la naturaleza se ha empleado con tal abundancia la palabra «evolución» que puede aceptarse esa acepción con su sentido establecido; y a fin de no confundir las dos cosas restringiré mi empleo de la palabra «evolución» a ese significado y distinguiré el otro con el nombre de «progreso histórico».

«Evolución» es un término que se aplica a los procesos naturales en la medida en que se considera a éstos como si dieran existencia a nuevas formas específicas dentro de la naturaleza. Esta concepción de la naturaleza como evolución no hay que confundirla con la concepción de la naturaleza como proceso. Concedida la última concepción, todavía son posibles dos posiciones ante el proceso natural: que los acontecimientos en la naturaleza se repitan uno a otro específicamente, mientras las formas específicas permanecen constantes a través de la diversidad de los casos individuales, de manera que «el curso de la naturaleza es uniforme» y «el futuro se asemejará al pasado», o que las formas específicas mismas padezcan cambio y cobren existencia unas nuevas formas por modificación de las viejas. La segunda concepción es lo que se quiere decir por evolución.

En un sentido, llamar evolutivo a un proceso natural es lo mismo que llamarlo progresivo. Porque si cualquier forma específica dada puede cobrar existencia solamente como una modificación de otra ya establecida, el establecimiento de cualquier forma dada presupone aquella de la cual es una modificación, y así sucesivamente. Si una forma *b* es una modificación de *a*, y *c* de *b*, y *d* de *c*, las formas *a, b, c, d* sólo pueden cobrar existencia en ese orden. El orden es progresivo en el sentido de que es una serie de términos que sólo pueden cobrar existencia en ese orden. Por supuesto que decir esto no implica nada respecto de por qué sur-

gen las modificaciones, ni tampoco acerca de si son o no importantes. En este sentido de la palabra «progreso», progresivo sólo significa ordenado, es decir, que exhibe orden.

Pero con frecuencia se ha querido ver que el progreso en la naturaleza, o evolución, significa mucho más que esto, es decir, la doctrina de que cada nueva forma no sólo es una modificación de la última sino un mejoramiento de ella. Hablar de mejoramiento es implicar una norma de valuación. Ésta, en el caso de criar nuevas formas de animales domésticos o plantas, es bien inteligible: el valor implicado es la utilidad de la nueva forma para los propósitos humanos. Pero nadie podría suponer que el designio de la evolución natural sea la producción de semejantes útiles; en consecuencia, la norma implicada no puede ser ésa. ¿Cuál es?

Kant sostenía que había una, y sólo una forma de valor que era independiente de los propósitos humanos, a saber: el valor moral de la buena voluntad. Toda otra especie de bondad, argüía, no pasa de ser bondad con vistas a algún propósito postulado, pero lo bueno de la moralidad no depende de ningún propósito postulado, y de esta suerte la bondad moral, como él dice, es un fin en sí misma. De acuerdo con esta posición el proceso evolutivo ha sido realmente progresivo, porque ha conducido a través de una serie determinada de formas hacia la existencia del hombre, criatura capaz de bondad moral.

Si se rechaza esta posición es muy dudoso que pueda darse con otra norma de valuación que nos permita calificar de progresiva a la evolución excepto en el sentido de ser meramente ordenada. No porque la idea de valor no tenga lugar en nuestra perspectiva de la naturaleza, puesto que es difícil pensar de cualquier organismo como no sea en cuanto lucha por mantener su propia existencia, y tal esfuerzo significa que, al menos para ese mismo organismo, su existencia no es un simple hecho bruto, sino algo de valor; sino porque todos los valores parecen ser me-

ramente relativos. El arqueopteryx puede haber sido de hecho un ancestro del pájaro, pero ¿qué es lo que nos da derecho a considerar que el pájaro es una mejora sobre el arqueopteryx? Un pájaro no es un tipo mejor de arqueopteryx, sino algo diferente que ha salido de él. Cada uno de ellos trata de ser sí mismo.

Pero el punto de vista ante la naturaleza humana como el más noble producto del proceso evolutivo yacerá indudablemente en la base de la concepción del siglo XIX del progreso histórico en cuanto garantizado por una ley de la naturaleza. De hecho, esta concepción dependía de dos supuestos o grupos de supuestos. Primero, que el hombre es o contiene en sí algo de valor absoluto, de manera que el proceso de la naturaleza en su evolución ha sido un progreso en la medida en que ha sido un proceso ordenado que desembocó en la existencia del hombre. De esto se sigue que, como es obvio que del hombre no dependió el proceso que desembocó en su propia existencia, hubo en la naturaleza en cuanto tal una tendencia inherente dirigida a la realización de este valor absoluto: en otras palabras, «el progreso es una ley de la naturaleza». En segundo lugar, el supuesto de que el hombre, en cuanto hijo de la naturaleza, está sujeto a la ley natural, y que las leyes del proceso histórico son idénticas a las leyes de la evolución: que el proceso histórico es de la misma especie que el proceso natural. De donde se seguía que la historia humana estaba sujeta a una ley necesaria de progresos; en otras palabras, que cada una de las nuevas formas específicas de organización social, del arte y de la ciencia, etc., que crea, es necesariamente una mejora respecto a la última.

La idea de una «ley de progreso» puede atacarse negando cualquiera de estos dos supuestos. Puede negarse que el hombre tenga en sí nada de valor absoluto. Puede decirse que su racionalidad sólo le sirve para convertirlo en el más destructor y maléfico de los animales, y en vez de ser lo más noble de la naturaleza es un error o una broma cruel. Su moralidad no es más (como dice

la jerga moderna) que una racionalización o ideología que ha urdido para ocultarse a sí mismo el hecho bruto de su bestialidad. Desde este punto de vista, no es posible seguir considerando su existencia como un progreso. Pero, todavía más, si se niega que la concepción del progreso histórico sea una mera extensión del proceso natural, como debe negarse de acuerdo con cualquier teoría de la historia, se sigue que no hay en la historia una ley natural y, en ese sentido, necesaria. La cuestión de si cualquier cambio histórico particular ha sido un mejoramiento tiene que ser, en consecuencia, una cuestión que hay que resolver de acuerdo con sus méritos en cada caso particular.

La concepción de una «ley del progreso», por medio de la cual se gobierna el curso de la historia de tal modo que las formas sucesivas de la actividad humana exhiben cada una un mejoramiento de la anterior es, de esta suerte, una mera confusión de pensamientos engendrada de la unión antinatural entre la creencia que tiene el hombre de su superioridad ante la naturaleza y su creencia de que no es más que una parte de la naturaleza. Si cualquiera de las dos creencias es verdadera, la otra es falsa: no es posible combinarlas para producir una consecuencia lógica.

Ni tampoco se puede responder a la pregunta de si en un caso dado ha sido o no progresivo un cambio histórico, hasta que estemos seguros de que tales preguntas tienen sentido. Antes de que surjan debemos preguntar qué se quiere decir por progreso histórico, ahora que se le ha distinguido del progreso natural; y, en caso de que se quiera decir algo, si el significado es aplicable al caso dado que estamos considerando. Porque sería infundado suponer que, por ser disparatada la concepción del progreso histórico como resultado de una ley natural, por eso toda concepción de progreso histórico carece de sentido.

Suponiendo, entonces, que la frase «progreso histórico» puede todavía tener algún significado, debemos preguntar qué significa. El hecho de que haya sufrido confusión debido a que se ha

contaminado con la idea de evolución no prueba que carezca de sentido; por el contrario, sugiere que tiene cierta base en la experiencia histórica.

Como primer intento por definir su significado podríamos sugerir que el progreso histórico es sólo otro nombre que se da a la actividad humana misma, en cuanto sucesión de actos, cada uno de los cuales surge del anterior. Todo acto cuya historia nos sea posible estudiar, de cualquier especie que sea, tiene su lugar en una serie de actos donde uno ha creado una situación con la cual tiene que habérselas el siguiente. El acto consumado hace surgir un nuevo problema, y es siempre este nuevo problema, no el viejo, el que tiene la obligación de resolverse con el nuevo acto. Si un hombre descubre la manera de agenciarse una comida, la siguiente vez que sienta hambre tendrá que dar con la manera de conseguirse otra y la obtención de esta otra será un nuevo acto que surge del anterior. Su situación estará siempre cambiando, y el acto de pensamiento mediante el cual resuelva el problema que le presenta la situación estará siempre cambiando también.

Sin duda esto es verdad, pero no sirve a nuestro propósito. Es tan cierto de un perro como de un hombre, cada comida tiene que ser una comida diferente: tan cierto como que cada vez que una abeja visita una flor para recolectar miel tiene que ser una flor diferente; tan cierto como que cada vez que un cuerpo se mueve en línea recta o en curva abierta y llega a una parte del espacio, tiene que ser una parte diferente. Pero estos procesos no son procesos históricos, y citarlos como si arrojaran luz sobre el proceso histórico sería incurrir en la vieja falacia del naturalismo. Más todavía, la novedad de la nueva situación y del nuevo acto no es una novedad específica, porque el nuevo acto puede ser un nuevo acto exactamente de la misma especie (por ejemplo, volver a instalar la misma trampa en el mismo sitio); de manera que ni siquiera estamos discutiendo el aspecto evolutivo del proceso natural, que es el punto en que ese proceso parece más

afín al histórico. La busca de una nueva comida acontece incluso en la sociedad más completamente estática o no progresiva.

Entonces, si la idea de progreso histórico se refiere a algo, se refiere al hecho de cobrar existencia no solamente nuevas acciones o pensamientos o situaciones que pertenecen al mismo tipo específico, sino nuevos tipos específicos. Presupone, por tanto, tales novedades específicas y consiste en la concepción de éstas como mejoramiento. Supongamos, por ejemplo, un hombre o comunidad que hubiera vivido de comer pescado y que, al fallarle el pescado, hubiera tenido que procurarse la comida buscando raíces: éste sería un cambio en el tipo específico de la situación, pero no se consideraría como un progreso, porque el cambio no implica que el nuevo tipo sea un mejoramiento del viejo. Pero si una comunidad de comedores de pescado hubiese cambiado su método de atraparlo de uno menos eficiente a otro más eficiente, por medio del cual un pescador promedio pudiera pescar 10 peces en un día en vez de cinco, esto se denominaría ejemplo de progreso.

Pero ¿desde el punto de vista de quién es un progreso? Hay que hacer la pregunta, porque lo que es un progreso desde un punto de vista puede ser lo contrario desde otro; y si hay un tercer punto de vista desde el cual pueda pronunciarse una sentencia imparcial en el conflicto, es preciso tener en cuenta dicha sentencia.

Consideremos primeramente el cambio desde el punto de vista de las personas afectadas. Es decir, la vieja generación practicando todavía el viejo método mientras la generación joven ha adoptado el nuevo. En tal caso, la generación vieja no verá la necesidad del cambio, sabiendo como sabe que es posible vivir con el método viejo. Y también pensará que el método viejo es mejor que el nuevo; no porque se aferre a un prejuicio irracional, sino porque la manera de vida que conoce y valúa está centrada en el viejo método, el cual, por lo mismo, seguramente tendrá

asociaciones sociales y religiosas que expresen la intimidad de esta conexión con el conjunto de esta manera de vida. Un hombre de la generación vieja sólo quiere cinco pescados al día, y no quiere medio día de ocio; lo que quiere es vivir como ha vivido. Por consiguiente, para él el cambio no es progreso, sino una decadencia.

Parecería obvio que en el bando opuesto, la generación joven, se concibiera el cambio como un progreso. Esta generación ha renunciado a la vida de sus padres y elegido por su cuenta una nueva: uno supondría que no lo ha hecho sin comparar las dos y decidir que la nueva es mejor. Pero no es ése necesariamente el caso. No hay elección excepto para una persona que sepa qué es lo que son las dos cosas entre las cuales está eligiendo. Escoger entre dos formas de vida es imposible a menos que uno sepa lo que son; y esto significa no simplemente mirar una de ellas como espectáculo y practicar la otra, o practicar una y concebir la otra como una posibilidad no realizada, sino conocer las dos en la única manera en que es posible conocer maneras de vida: mediante la experiencia efectiva, o mediante la penetración simpatética que puede tomar el lugar de aquélla con tal propósito. Pero la experiencia demuestra que nada hay más duro para una generación dada en una sociedad cambiante, que está viviendo en una nueva manera propia, que entrar simpatéticamente en la vida de la generación anterior. Para ella la vida es un mero espectáculo incomprensible y parece como si la impulsara a escapar de la simpatía una especie de esfuerzo instintivo por librarse de las influencias paternas y producir el cambio para el cual está ciegamente resuelta. No hay aquí comparación genuina entre las dos maneras de vida y, por tanto, no hay un juicio para que una sea mejor que la otra y, en consecuencia, no hay concepción del cambio como progreso.

Por esta razón, los cambios en la manera de vida de una sociedad se conciben muy raramente como progresivos, aun en el

seno de la generación que los efectúa. Los hace en obediencia a un impulso ciego por destruir lo que no comprende, tildándolo de malo, y sustituirlo con algo que considera bueno. Pero el progreso no es el remplazamiento de lo malo por lo bueno, sino de lo bueno por lo mejor. Entonces, a fin de concebir un cambio como progreso, la persona que lo haya llevado a cabo tiene que pensar en lo que ha abandonado como bueno, y bueno en ciertas maneras concretas. Esto puede hacerlo solamente a condición de que conozca cómo era la vieja manera de vivir, es decir, que tenga un conocimiento histórico del pasado de su sociedad mientras que vive realmente en el presente a cuya creación se halla entregado: porque el conocimiento histórico es simplemente la recreación de experiencias pasadas en la mente del pensador presente. Sólo de esta suerte pueden tenerse los dos modos de vida en la misma mente para que se comparen sus méritos, de manera que cierta persona que elija una para rechazar la otra pueda saber lo que ha ganado y lo que ha perdido y decidir que su elección ha sido la mejor. En suma: el revolucionario sólo puede considerar su revolución como un progreso en la medida en que es también un historiador que re-crea auténticamente en su propio pensamiento histórico la vida que a pesar de ello rechaza.

Consideremos ahora el cambio en cuestión ya no desde el punto de vista de los comprometidos en él, sino desde el del historiador colocado fuera de él. Cabría esperar que, desde su punto de vista apartado e imparcial, fuera capaz de juzgar con cierta posibilidad de equidad sobre si era un progreso o no. Pero ésta es cuestión difícil. Se engaña si se aferra al hecho de que se pescan 10 peces donde antes se cogían cinco, y utiliza esto como criterio de progreso. Tiene que tomar en cuenta las condiciones y consecuencias de ese cambio. Tiene que preguntar qué se hizo con los pescados adicionales o con el ocio adicional. Tiene que preguntarse qué valor se atribuía a las instituciones sociales y religiosas que se sacrificaron por aquellos pescados extra. En pocas

palabras, tiene que juzgar el valor relativo de dos modos diferentes de vida, tomados como dos todos. Ahora bien, a fin de hacer esto, tiene que ser capaz de entrar con igual simpatía en las características esenciales y en los valores de cada uno de aquellos modos de vivir: tiene que re-experimentarlos a los dos en su propia mente, como objetos de conocimiento histórico. En consecuencia, lo que lo convierte en juez calificado es justamente el hecho de no considerar su objeto desde un punto de vista apartado, sino que lo revive dentro de sí.

Más adelante veremos que la tarea de juzgar el valor de cierto modo de vida tomado en su totalidad es una tarea imposible, porque ninguna cosa así en su totalidad puede ser nunca objeto posible de conocimiento histórico. El intento de saber lo que no tenemos manera de saber es un camino infalible para crear ilusiones. Y este intento por juzgar si un periodo de la historia o una fase de la vida humana, tomada en conjunto, muestra progreso en comparación con su predecesor, engendra ilusiones de un tipo fácilmente reconocible. Su rasgo saliente es que a ciertos periodos históricos se les cuelga la etiqueta de buenos periodos, épocas de grandeza histórica, y a otros de malos periodos, épocas de fracaso o miseria histórica. Los llamados buenos periodos son aquellos en cuyo espíritu ha penetrado el historiador, debido o a la existencia de pruebas abundantes o a su propia capacidad para revivir la experiencia que esos periodos tuvieron; los llamados malos periodos son aquellos en que faltan pruebas, o bien aquellos cuya vida no puede reconstruir en su mente, por impedimentos que proceden de la propia experiencia del historiador o de la de su época.

En el día de hoy se nos ofrecen constantemente perspectivas de la historia que consisten en presentarla como constituida por buenos y malos periodos, dividiéndose los malos en primitivos o decadentes, según antecedan o sigan a los buenos. Esta distinción entre periodos de primitivismo, periodos de grandeza y periodos

de decadencia, no es ni puede ser jamás históricamente verdadera. Nos dice mucho de los historiadores que estudian los hechos, pero nada acerca de los hechos que estudian. Es característica de una época, como la nuestra, en que la historia se estudia en todas partes y con éxito, pero eclécticamente. Cada periodo del cual tenemos conocimiento competente (y por conocimiento competente quiero decir penetración en su pensamiento, no mera familiaridad con sus reliquias) aparece dentro de la perspectiva como una era de brillantez: siendo la brillantez la luz de nuestra propia penetración histórica. Los periodos intermedios se ven, en contraste, como, relativamente hablando, y en diferentes grados, «edades oscuras»: edades que sabemos que han existido, porque hay para ellas un hueco en nuestra cronología, y de las cuales posiblemente tenemos numerosas reliquias de su obra y pensamiento, pero en las cuales no podemos encontrar verdadera vida, porque no podemos re-crear ese pensamiento en nuestras propias mentes. Dadas las diferentes maneras según las cuales historiadores distintos y épocas distintas han dibujado ese esquema de luz y oscuridad, es obvio que se trata de una ilusión óptica que se debe al desigual conocimiento e ignorancia del historiador.

La misma ilusión óptica en forma más sencilla afectó al pensamiento histórico del siglo XVIII y echó las bases del dogma del progreso, tal como se le aceptó en el siglo XIX. Cuando Voltaire asentó que «toda la historia es historia moderna»,[6] y que nada se podía conocer auténticamente anterior más o menos al final del siglo XV, decía dos cosas a la vez: que nada se podía conocer anterior al periodo moderno, y que nada anterior valía la pena de conocerse. Estas dos cosas desembocaban en lo mismo. Su inhabilidad para reconstruir historia auténtica a partir de los documentos del mundo antiguo y la Edad Media fue el origen de su creencia en que esas épocas eran oscuras y bárbaras. La idea de la historia como progreso desde los tiempos primitivos hasta el día actual era, para los que creían en ella, una simple consecuencia

del hecho de que su horizonte histórico no iba más allá del pasado reciente.

El viejo dogma del progreso histórico único, que llega hasta el presente, y el dogma moderno de los ciclos históricos, es decir, de un progreso múltiple que conduce hacia las «grandes edades» y luego a la decadencia son, de esta suerte, meras proyecciones de la ignorancia del historiador sobre la pantalla del pasado. Pero, dogmas aparte, ¿no tiene la idea del progreso otra base que ésta? Ya hemos visto que hay una condición de acuerdo con la cual puede esta idea representar un pensamiento genuino, y no un sentimiento ciego, ni un mero estado de ignorancia. La condición es que la persona que emplee la palabra la emplee al comparar dos periodos históricos o modos de vida, los cuales pueda comprender históricamente, es decir, con suficiente simpatía y penetración como para reconstruir su experiencia por sí mismo. Tiene que convencerse a sí y convencer a sus lectores de que ningún punto ciego de su mente ni ningún defecto en su equipo de saber, le impiden penetrar en la experiencia de cualquiera de los dos en forma menos completa que en el otro. Luego, después de llenar esta condición, tiene derecho a preguntar si el cambio del primero al segundo fue un progreso.

Pero al preguntar esto, ¿qué es exactamente lo que pregunta? Obviamente lo que pregunta no es si el segundo se acerca más al modo de vida que acepta como propio. Al re-crear la experiencia de cualquiera de los dos en su propia mente ya ha aceptado que es algo que debe juzgarse de acuerdo con sus propias normas, es decir, como modo de vida que tiene sus propios problemas y que ha de juzgarse de acuerdo con el éxito que haya tenido en la solución de esos problemas. Ni tampoco está asumiendo que los dos diferentes modos de vida fueron intentos de hacer una y la misma cosa, para preguntar si el segundo lo hizo mejor que el primero. Bach no trataba de componer como Beethoven,

Atenas no fue un intento relativamente fracasado de ser Roma; Platón fue él mismo, no un Aristóteles a medio desarrollar.

Sólo hay un significado genuino para esta cuestión. Si el pensamiento en su primera fase, después de resolver los problemas iniciales de esa fase, y luego, mediante la solución de éstos, se enfrenta a otros que lo derrotan; y si la segunda fase resuelve esos problemas ulteriores sin perder el dominio de la solución de la primera, de manera que haya un beneficio sin ninguna pérdida correspondiente, entonces ha habido progreso. Y no puede haber progreso en ningún otro sentido. Si hay alguna pérdida, el problema de contraponer lo que se pierde a lo que se gana es una cuestión insoluble.

De acuerdo con esta definición sería ocioso preguntar si algún periodo de la historia tomado en conjunto muestra un progreso sobre el anterior. Porque el historiador no puede jamás tomar un periodo en conjunto. Tiene que haber grandes trechos de la vida de éste para los cuales no tiene datos, o datos que no es posible interpretar bien. Por ejemplo, no podemos saber lo que disfrutaban los músicos a manera de experiencia musical, aunque sabemos que la apreciaban en grado sumo. Carecemos del material suficiente. Por otra parte, aunque no nos faltan datos acerca de la religión romana, nuestra propia experiencia religiosa no es de tal especie como para permitirnos reconstruir en nuestras propias mentes lo que significaba para ellos. Tenemos que elegir ciertos aspectos de la experiencia y confinar a éstos nuestra investigación en busca de progreso.

¿Podemos hablar de progreso en lo tocante a la felicidad o al bienestar o a la satisfacción? Obviamente no. Diferentes modos de vida se diferencian más claramente mediante las diferencias entre las cosas que las gentes disfrutan habitualmente, las condiciones que encuentran confortables y los logros que consideran como satisfactorios. El problema de estar cómodo en una casa campestre de la Edad Media es tan diferente al problema de estar

cómodo en un tugurio moderno de algún barrio que no hay manera de comparar entre los dos; la felicidad de un campesino no se compara con la felicidad de un millonario.

Tampoco significa nada preguntar si hay progreso en el arte. El problema del artista, en la medida en que lo es, no es el problema de hacer lo que su antecesor ha hecho y hacer algo más que su predecesor no logró hacer. En el arte hay desarrollo pero no progreso: porque aunque en los procesos técnicos del arte un hombre aprende del otro —Ticiano de Bellini, Beethoven de Mozart, y así sucesivamente—, el problema del arte mismo consiste no en dominar estos procesos técnicos, sino en utilizarlos para expresar la experiencia del artista y darle forma reflexiva y, en consecuencia, cada nueva obra de arte es la solución a un nuevo problema que se origina no en una obra de arte anterior, sino en la experiencia irreflexiva del artista. Los artistas hacen mejores o peores obras según resuelvan bien o mal estos problemas; pero la relación entre buen y mal arte no es una relación histórica, porque los problemas surgen del flujo de la experiencia irreflexiva, y ese flujo no es un proceso histórico.

En un sentido, tampoco hay progreso ético. La vida moral no consiste en el desarrollo de códigos morales, sino en su aplicación a problemas individuales de conducta, y en gran parte estos problemas, a semejanza de los del arte, surgen de la experiencia irreflexiva. El curso de nuestra vida moral está condicionado por la sucesión de nuestros deseos; y, aunque nuestros deseos cambian, no cambian históricamente. Surgen de nuestra naturaleza animal, y aunque ésta pueda cambiar de la juventud a la vejez, o variar en diferentes pueblos o climas, sus diferencias son parte del proceso de la naturaleza, no de la historia.

Sin embargo, en otro sentido hay o puede haber progreso ético. Parte de nuestra vida moral consiste en enfrentarnos a problemas que no surgen de nuestra naturaleza animal, sino de nuestras instituciones sociales, y éstas son cosas históricas que

crean problemas morales sólo en la medida en que ya son la expresión de ideas morales. Un hombre que se pregunta si debería tomar parte voluntaria en la guerra que sostiene su país no lucha con el miedo personal; se halla envuelto en un conflicto entre las fuerzas encarnadas en la institución del Estado y las encarnadas no solamente en el ideal, sino también en la realidad efectiva, de la paz y el trato internacionales. Similarmente, los problemas del divorcio no surgen de los caprichos del deseo sexual, sino de un conflicto no resuelto entre el ideal moral de la monogamia y los males morales que ese ideal, rígidamente aplicado, trae consigo. Sólo es posible resolver el problema de la guerra o del divorcio mediante nuevas instituciones que reconozcan plenamente las pretensiones morales reconocidas por el Estado o por la monogamia y que satisfarán estas pretensiones sin dejar satisfechas las pretensiones ulteriores a las cuales, en el hecho histórico, hicieron surgir las instituciones viejas.

El mismo doble aspecto aparece en la vida económica. En tanto que ésta consiste en encontrar de un momento a otro los medios de satisfacer demandas que brotan no de nuestro medio histórico, sino de nuestra naturaleza como animales con ciertos deseos, no puede haber progreso en ella; ése sería un progreso en felicidad o bienestar o satisfacción, que ya hemos visto que es imposible. Pero no todas nuestras exigencias son para satisfacción de nuestros deseos animales. La exigencia de inversiones en las cuales yo puedo colocar mi dinero para sostén de mi vejez no es un deseo animal; surge de un sistema económico individualista en que a los viejos no los mantiene el Estado, por estatuto, ni tampoco sus familias, por costumbre, sino por los frutos de su propio trabajo, y sistema en el cual el capital percibe cierto tipo de interés. Ese sistema ha resuelto muchos problemas, y ahí yace su valor económico; pero en cambio ha dado lugar a muchos otros que todavía no ha logrado resolver. Un mejor sistema económico, un sistema que al sustituir al viejo supondría un progre-

so, continuaría resolviendo los mismos problemas que resuelve el capitalismo individualista y resolvería igualmente otros.

Las mismas consideraciones se aplican a la política y a las leyes y no necesito elaborar en detalle las implicaciones. En la ciencia, la filosofía y la religión las condiciones son más bien diferentes. Aquí, a menos que yo esté equivocado, no nos refiere a nuestra naturaleza animal y a la satisfacción de sus necesidades. El problema es uno y no doble.

El progreso en la ciencia consistiría en la anulación de una teoría por otra que sirviera tanto para explicar todo lo que explicaba la primera como para explicar tipos o clases de acontecimientos o «fenómenos» que la primera debía haber explicado pero no pudo. Supongo que la teoría de Darwin sobre el origen de las especies fue un ejemplo. La teoría de las especies fijas explicaba la relativa permanencia de las especies naturales dentro de la memoria documentada del hombre; pero debía haber seguido valiendo para el periodo más vasto del tiempo geológico, y, además, se vino abajo también en el caso de los animales y las plantas criados selectivamente bajo condiciones de domesticidad. Darwin propuso una teoría cuya pretensión a la verdad se basaba en el hecho de poner estas tres clases bajo un solo concepto. Apenas hace falta que mencione la ahora ya más familiar relación entre la ley de la gravitación de Newton y la de Einstein, o entre las teorías especial y general de la relatividad. En relación con la concepción de progreso, los intereses científicos parecen ofrecer el caso más simple y obvio en que existe el progreso y es verificable. Por esta razón, aquellos que han creído más fervientemente en el progreso han caído en el hábito de apelar al progreso de la ciencia como la prueba más palpable de que hay tal cosa, y también, con frecuencia, han fundado sus esperanzas de progreso en otros campos en la idea de convertir a la ciencia en la señora absoluta de la vida humana. Pero la ciencia sólo es y puede ser la señora de su propia casa, y hay formas de actividad que no pue-

den progresar (tales como el arte) y a las que no puede obligárselas a que lo hagan sujetándolas, si acaso esta frase significa algo, al dominio de la ciencia; mientras que aquellas que pueden progresar deben hacerlo resolviendo por sí mismas la manera de mejorar haciendo lo que les es propio.

La filosofía progresa en la medida en que una etapa de su desarrollo resuelve los problemas que la derrotaron en la anterior, sin perder nada de las soluciones ya logradas. Esto es, por supuesto, independiente de que las dos etapas sean etapas en la vida de un solo filósofo, o estén representadas por hombres diferentes. Así, supongamos que es verdad que Platón captó la necesidad de un objeto eterno, el mundo de las ideas o de la idea de lo bueno, y también la necesidad de un sujeto eterno, el alma, en su doble función de cognoscente y de móvil, todo esto como soluciones a los problemas a que lo habían dejado enfrentado sus predecesores; pero se vio desconcertado ante el problema de explicar cómo se relacionaban este objeto y este sujeto eternos. Y supongamos que Aristóteles vio que el problema de la relación entre ambos, tal como lo había expuesto Platón, o más bien, tal como él lo veía en su largo aprendizaje de las enseñanzas de Platón, podía resolverse pensándolo como siendo uno y el mismo, siendo el intelecto puro idéntico con su propio objeto, y siendo su conocimiento de ese objeto conocimiento de sí mismo. Pues bien, en tal caso (aunque seguramente no en otros respectos) la filosofía de Aristóteles marcaría un progreso ante la de Platón, concediendo que con ese nuevo paso Aristóteles no sacrificara nada de lo logrado por Platón con su teoría de las ideas y su teoría del alma.

En religión, el progreso es posible en los mismos términos. Si el cristianismo, sin sacrificar lo más mínimo de lo que había ganado el judaismo en su concepción de Dios como un dios justo y terrible, infinitamente grande en contraste con la infinita pequeñez del hombre, e infinitamente exigente en sus relaciones con el

hombre, si el cristianismo, decíamos, pudo salvar el abismo que se abría entre Dios y el hombre, mediante la concepción de que Dios se convirtiera en hombre a fin de que nosotros pudiéramos convertirnos en Dios, ése fue un progreso de enorme importancia en la historia de la conciencia religiosa.

En tales sentidos y en casos como éstos es posible el progreso. El problema de si realmente ha tenido lugar, y dónde y cuándo y en qué maneras, son cuestiones que toca responder al conocimiento histórico. Pero hay otra cosa que le toca hacer al pensamiento histórico, a saber: crear este progreso mismo. Porque el progreso no es un mero hecho para que lo descubra el pensar histórico: es sólo a través del pensar histórico como se logra.

La razón para ello es que ese progreso, en aquellos casos (comunes o raros) en que se logra, acontece sólo de una manera: por la retención dentro de la mente, en cierta fase, de lo obtenido en la fase anterior. Las dos fases se relacionan no simplemente por manera de sucesión, sino por manera de continuidad y continuidad de una especie peculiar. Si Einstein logra un adelanto sobre Newton, lo hace porque conociendo el pensamiento de Newton y reteniéndolo dentro del suyo, en el sentido de que sabe cuáles eran los problemas de Newton, y cómo los resolvió, y, al desenredar en aquellas soluciones la verdad de cualesquiera errores que hubiesen impedido a Newton ir más allá, incorporó estas soluciones así decantadas en su propia teoría. Sin duda podía haberlo hecho sin haber leído por sí mismo a Newton en el original; pero no sin haber recibido de alguien la doctrina de Newton. De esta suerte, Newton, en tal contexto, no como hombre sino en cuanto teoría, reina durante cierto periodo del pensamiento científico. Sólo en la medida en que conoce esa teoría puede Einstein hacer un avance sobre ella. Así vive Newton en Einstein de la manera como cualquier experiencia pasada vive en la mente del historiador, como una experiencia pasada conocida como pasado —como el punto a partir del cual se inició el desarrollo

con que se ocupa— pero recreada, aquí y ahora, junto a un desarrollo de ella misma que es en parte constructivo o positivo y en parte crítico o negativo. Similarmente con cualquier otro progreso: si queremos abolir el capitalismo o la guerra, y al hacerlo así no sólo destruirlos sino dar existencia a algo mejor, tenemos que empezar por comprenderlos; ver cuáles son los problemas que nuestro sistema económico o internacional logra resolver, y cómo se relaciona la solución de éstos a los otros problemas que no logra resolver. Esta comprensión del sistema que queremos superar es cosa que debemos retener a lo largo de todo el trabajo de superarlo, como un conocimiento del pasado que condiciona nuestra creación del futuro. Acaso sea posible hacerlo; nuestro aborrecimiento de la cosa que estamos destruyendo puede impedirnos que la comprendamos, o bien podemos amarla de tal manera que no podamos destruirla a menos que nos ciegue aquel odio. Pero si así acontece habrá una vez más, como con tanta frecuencia en el pasado, cambio pero no progreso. Habremos perdido el gobierno de un grupo de problemas en nuestra ansiedad por resolver el siguiente. Y ya sería hora de que cayéramos en la cuenta de que ninguna ley benéfica de la naturaleza nos va a salvar de los frutos de nuestra ignorancia.

ANÁLISIS PRELIMINAR. LA IDEA DE UNA FILOSOFÍA DE ALGO Y, EN PARTICULAR, DE UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA (1927)[1]

CUANDO HABLAMOS de *la filosofía de algo* (por ejemplo, del arte, de la religión, de la historia), con ello queremos designar al conjunto de pensamientos que se suscitan en nosotros cuando reflexionamos en torno a ese algo. Esos pensamientos deben ser filosóficos, es decir, universales y necesarios. Una asociación fortuita de ideas —por ejemplo, la asociación de lienzos enmarcados con la idea de arte— no es filosofía; ningún pensamiento puede aspirar a configurarse como la filosofía de un tema a menos que haga acto de presencia de una manea universal y necesaria en cada una de las mentes que reflexiona sobre el tema en cuestión.

Por esa razón debemos excluir de la filosofía que se ocupa de un tema no sólo las asociaciones fortuitas, sino también los pensamientos que pertenecen a ese peculiar género denominado científico, y ello en el sentido en que este último se diferencia del pensamiento filosófico. Un pensamiento científico es universal únicamente en el sentido de que es universalmente aplicable a un ámbito limitado; es empíricamente universal, mas no absolutamente universal; se aplica a todos los hechos que conforman el área de una investigación determinada, pero no se aplica indis-

criminadamente a todos los hechos sin más. Por el contrario, si fuese aplicable a todos los hechos, ese pensamiento dejaría de ser una ley científica y se convertiría en una ley filosófica. No es otra cosa lo que ha ocurrido con las matemáticas en la opinión de los lógicos matemáticos, quienes piensan equivocadamente que esa ciencia es aplicable a todo tipo de hechos.

Por lo tanto, la filosofía que se ocupa de un tema no puede incluir nada arbitrario o hipotético. No digamos que semejante filosofía no puede consistir en una serie de clasificaciones de su objeto de estudio: ni siquiera debe incluirlas, ya que cada clasificación es a tal grado arbitraria que, en la medida en que es una mera clasificación, está sujeta a ser dejada de lado o a ser remplazada por otra. De aquí que la clasificación de las artes en artes visuales y en artes auditivas, o en artes espaciales y artes temporales, no puede tener cabida en la filosofía del arte. De manera similar, la clasificación de documentos en documentos escritos y documentos no escritos no tiene lugar en la filosofía de la historia. Semejantes clasificaciones sólo podrían reclamar su sitio en la filosofía de algún tema si probaran ser algo más que meras clasificaciones, sólo si demostraran ser pensamientos universales y necesarios que inevitablemente hacen acto de presencia en la mente de todo aquel que reflexiona sobre el arte o sobre la historia. Pero en la medida en que son *meras* clasificaciones, es decir, no más que una manera útil y conveniente de parcelar un área de investigación, ellas no son filosóficas.

En forma análoga, un estudio filosófico no puede incluir nada hipotético. En un estudio de ese género no cabe la posibilidad de considerar el caso del espécimen perfecto de una clase determinada, como sería un cuadro absolutamente bello o una historia cabalmente exhaustiva y verdadera. Lo anterior obedece a que la filosofía del arte o la filosofía de la historia cifran su interés en la elucidación de la idea de perfección estética y de perfección histórica, respectivamente; constituyen, en efecto, el intento de es-

clarecer y definir esas ideas; por lo tanto, no es legítimo proceder suponiendo que ya sabemos qué es o cómo habría de ser tal perfección. Por ejemplo, Platón se da a la tarea de filosofar sobre política forjando la imagen hipotética del Estado perfecto. Pero esto es un error de método. La idea de una (πόλις) perfecta, a la que se llega haciendo abstracción de las condiciones históricas particulares que condicionan la existencia de las instituciones políticas, no hace sino falsificar los hechos de la vida política y ofrecernos una teoría política cuyo valor —porque posee un gran valor— se debe al hecho de que Platón no ha llevado rigurosamente a cabo su proyecto, y describe no la idea abstracta de Estado, sino el Estado griego vigente en sus días, aunque modificado por la introducción de unas cuantas reformas temerarias, demasiado temerarias quizá. Una genuina indagación filosófica lo es de hechos reales, no de hipótesis. Al filósofo de la política no le corresponde descubrir el mejor Estado posible, sino la vida real del Estado real. Si logra hacerlo con fidelidad, entonces descubrirá que el Estado real *es* el mejor posible —habida cuenta de las circunstancias—. Y esto es lo que establece la diferencia entre filosofía política y sociología, toda vez que esta última no es una disciplina filosófica, sino científica, que se ocupa de entidades hipotéticas de manera muy similar a como la medicina moderna considera la entidad hipotética de un caso típico de tifoidea, o como la geometría establece la entidad hipotética de una línea perfectamente recta.

En consecuencia, la filosofía de la historia estará conformada por los pensamientos que se presenten de manera universal y necesaria en cada sujeto que reflexione sobre la historia. Por lo demás, el objeto de esos pensamientos no serán ni clasificaciones ni entidades hipotéticas, sino los hechos reales y concretos que reciben el nombre colectivo de historia. Esos hechos deben existir, a fin de que la filosofía de la historia cobre realidad, además de que habremos de tomarlos en cuenta en cada etapa de nuestra inda-

gación filosófica, plenamente convencidos de que si permitimos que la visión que de ellos tenemos se vuelva borrosa, entonces nuestra indagación filosófica se evaporará en la nada.

Los hechos a los que colectivamente se denomina historia son cierto tipo de actividades humanas a las que podemos designar convenientemente con el nombre de estudios históricos. Estos últimos, en su forma especializada, son acometidos por profesionales llamados historiadores. De esta manera, la historia constituye un género de actividad cuya diferencia con otras actividades está en una lógica clasificatoria similar a la que distingue a los mamíferos de los reptiles. Vimos ya que este género clasificatorio de distinción es ajeno a la naturaleza del pensamiento filosófico. La lógica filosófica distingue, pero no clasifica: las distinciones que admite no son clasificatorias, sino de otra índole. ¿Qué índole es ésa?

Si reflexionamos en la distinción que la lógica formal establece entre juicios afirmativos y juicios negativos, veremos que, en primera instancia, esa distinción se presenta como una distinción clasificatoria: algunos juicios son afirmativos, otros son negativos. Pero si se mira la cuestión más de cerca, entonces todo aparecerá bajo una luz completamente diferente. Descubriremos, en efecto, que cada juicio al que se considera afirmativo sin más tiene un significado indefinido o ambiguo, y que ese significado sólo consigue precisarse cuando a su elemento afirmativo le agregamos uno negativo. Así, cuando un individuo asevera: «Soy liberal», tal afirmación es portadora de un significado preciso —si es que lo hace en efecto— únicamente porque comprendemos que no expresa sólo la adopción de determinados principios, sino asimismo el rechazo de otros, de modo que si no supiéramos qué es lo que rechaza, tampoco sabríamos qué quiso decir en realidad al autonominarse «liberal». De manera similar, si se nos dice que dos más dos son cuatro, sólo comprenderemos esa afirmación cuando nos encontremos en condiciones de decir:

«Ya veo. Dos más dos no podrían sumar tres, o cinco, o seis, o cualquier otra cifra que no sea cuatro». La negación nos proporciona el trasfondo sobre el que se destaca la afirmación. Si no existiera ese trasfondo la afirmación quedaría reducida al simple esbozo de un juicio posible y no constituiría un juicio plenamente comprendido y valorado. Y todavía resulta más sencillo percatarse de que una simple negación carece de significado genuino a menos que, al plantearla, estemos también planteando una afirmación (por supuesto, sin que sea necesario formularla con palabras) que encuentra en la negación el trasfondo sobre el cual logra destacar.

Se sigue de lo anterior que afirmación y negación no constituyen dos tipos de juicio, sino que son elementos discernibles que concurren en un solo y mismo juicio. Así, pues, todo juicio debe contar con ambos elementos, y de ahí concluimos que los conceptos de afirmación y de negación son conceptos universales y necesarios que acuden a nuestro pensamiento cada vez que reflexionamos sobre el acto de juzgar. Dicho en otras palabras, esos conceptos pertenecen a la filosofía del juicio o lógica en tanto que ciencia filosófica. Lo anterior nos ofrece un ejemplo de la forma en que la filosofía de cada tema en particular lleva a cabo sus distinciones, a saber: mediante el análisis de los hechos que constituyen su objeto de estudio, a fin de discernir en ellos sus elementos universales y necesarios. Siguiendo este camino, cada elemento necesariamente se manifestará en todos y cada uno de los casos de su objeto de estudio.

Pero ¿cómo podemos saber si los elementos que hemos hallado en determinado hecho particular se manifestarán en otros hechos? ¿Cómo averiguar si los resultados de nuestro análisis tienen validez universal? Podemos dar con la respuesta si acudimos a la conocida solución que, en el caso de las matemáticas, se le da al mismo problema. Postulemos el teorema según el cual el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los

catetos; luego procedamos a demostrarlo considerando en particular el caso de un triángulo cuyos lados miden, digamos, tres, cuatro y cinco pulgadas, y que ha sido dibujado con lápiz sobre un papel blanco. Ahora bien, una vez que hemos logrado asegurarnos de que nuestra demostración ha resultado eficaz en este caso, ¿cómo saber que así sucederá en cualquier otro caso? La respuesta es que para demostrar el teorema en cuestión consideramos aquellas, y sólo aquellas, características que hacían de él un triángulo rectángulo: ignoramos cualquier otra característica y, por lo mismo, nuestra demostración no se vio afectada por las variaciones que sufrieron esas otras características. De manera similar, nuestro análisis del juicio será universalmente válido en la medida en que nos atengamos a las características que lo conforman como juicio, y lo mismo sucederá con nuestro análisis de la historia toda vez que este último se circunscriba a las características en virtud de las cuales la historia es historia, etcétera.

Sin embargo, ¿cómo saber cuáles son esas características? ¿Acaso la naturaleza esencial del juicio o de la historia ha de permanecer inexpugnable para nosotros? Y el punto de vista que he expuesto, ¿no se basará quizá en la ridícula (o, por lo menos, harto temeraria) pretensión de que realmente sabemos a qué obedece el que cualquier cosa sea lo que es?

Mi punto de vista, en efecto, se basa en semejante pretensión. Así como el matemático ha de adherirse irrevocablemente a la aseveración de que sabe qué es lo que hace que un triángulo sea triangular —en concreto, que posee tres lados rectos—, si lo que desea es adelantar un paso en su ciencia, el filósofo, de manera análoga, deberá apegarse a su aseveración de que conoce la esencia del juicio, de la historia, de la actuación moral, etc. En general, hoy en día estamos dispuestos a admitir que la pretensión de los matemáticos es razonable. Ahora bien, ¿existe fundamento para creer que la pretensión de los filósofos es más osada?

Semejante fundamento no existiría si la filosofía fuera tan hipotética como lo son las matemáticas. La razón por la cual para nosotros no implica ninguna dificultad aceptar que lo que pretenden los matemáticos es conocer la esencia del triángulo es que admitamos que ellos sólo pretenden explicarnos lo que un triángulo sería en esencia, en el caso de que existiera un objeto semejante. Además, el hecho de que el triángulo no sea sino una entidad hipotética justifica que el matemático establezca leyes al respecto. En efecto, un matemático hace afirmaciones como la siguiente: «Supongamos un triángulo; quiero decir, supongamos una figura rectilínea de tres lados y veamos qué sucede». En este caso, la esencia triángulo, la cual se distingue de sus propiedades derivadas, queda establecida gracias a un acto de suposición inicial, acto que no abriga la pretensión de ser o de incluir una reflexión profunda sobre la naturaleza de las cosas.

Ahora bien, cuando un filósofo pretende saber qué es lo que hace que un juicio sea un juicio, asume que los juicios existen en realidad y que su verdadera naturaleza es tal que lo que él llama su esencia es lo que más nos importa saber acerca de ellos. No cabe duda de que semejante pretensión es temeraria y paradójica, a tal grado que escuelas enteras de pensamiento han retrocedido ante ella y han intentado elaborar una teoría del método filosófico que permitiera superar la necesidad de recurrir a ella. En concreto, esas escuelas de pensamiento son las corrientes empiristas, las cuales intentan tratar a la filosofía como si ésta fuera una ciencia y pretenden explicar su lógica a la manera de una lógica hipotética y clasificatoria. El fracaso de todos esos intentos es inevitable y se debe a que su sola existencia basta para refutar permanentemente las doctrinas que sustentan. Y es que estas últimas están integradas por juicios; sean éstos categóricos o hipotéticos, lo cierto es que se está ejerciendo el acto de juzgar, motivo por el cual la pregunta de si existen juicios no tiene sentido. La geometría estudia las propiedades de los triángulos y los consi-

dera como entidades hipotéticas. Tal manera de proceder resulta razonable puesto que la geometría no es en sí misma un triángulo. Si la geometría fuese un triángulo, mientras ella existiese no podría dudarse de la existencia de los triángulos. Ahora bien, sucede que la lógica estudia las propiedades de los juicios y que, en sí, lógica es un juicio o un conjunto de juicios; por ende, la existencia de la lógica es lo que garantiza la genuina realidad de su objeto de estudio, ya que la lógica es un objeto de estudio para sí misma.

Recapitulemos. Nuestro problema es el siguiente: ¿cómo podemos alcanzar un tipo de conocimiento de la naturaleza esencial de las cosas reales que sea similar al que implica nuestra afirmación de que conocemos la esencia de un juicio? No podemos resolver ese problema imitando el procedimiento matemático porque este último se basa en la irrealidad de su objeto, en tanto que nuestro objeto se torna real en virtud de que al pensar en él creamos una instancia suya. El que seamos nosotros quienes creamos esa instancia constituye el origen de todo el problema. Extrañamente, empero, ese hecho constituye también la clave de su solución. Y es que aun cuando comprobáramos que en el mundo exterior existe un objeto de cierta clase, como podría ser un elefante, jamás podríamos conocer su verdadera esencia, en tanto que lo que creamos nosotros debe ser algo cuya esencia nos resulte comprensible por lo menos en la medida en que ello es necesario para decidir si lo que hemos creado es en realidad lo que suponemos que es. De este modo, si afirmo haber elaborado una teoría, con este aserto pretendo significar que sé lo que es una teoría, y ello no sólo en el sentido en que soy capaz de reconocer una teoría (o un elefante) cuando me topo con una, sino en el sentido mucho más profundo de que, mientras me encuentro elaborando una teoría, sé cómo debe ser ésta y procuro elaborarla apegándome en lo posible a lo que debería ser; es decir, que pretendo saber cabalmente lo que constituye la esencia ge-

nuina de una teoría, de modo que comprendo qué es aquello por lo cual una teoría es una teoría. De aquí que mientras soy capaz de reconocer a un elefante a partir de algunas características que pueden ser por demás accidentales y superficiales, a una teoría, en cambio, la reconozco debido a que he sondeado su esencia. Lo anterior resulta aplicable a todo cuanto ha sido creado por mí mediante un esfuerzo consciente y racional y en virtud de una actividad ejercida conforme a determinados criterios.

Así, una vez concedido que la tarea del historiador puede ser descrita como la construcción de una narrativa (y aquí este último término no significa una narrativa ficticia, sino una narrativa verdadera, o, mejor aún, no significa una narrativa que apunte a lo ficticio, sino una narrativa que se propone ser verdadera), de ello se desprende que la esencia de todas las narrativas históricas en cuanto tales es una esencia presente en la mente del historiador a la manera de criterio o ideal a lo largo de todo el tiempo en que se desempeña como historiador. Éste sabe lo que intenta hacer; sabe a cuáles *desiderata* ha de satisfacer su narrativa, y a cuáles satisface realmente en la medida en que esa narrativa cumple con el cometido de ser historia. Además, a él le corresponde juzgar si es o no es así. Como es obvio, el historiador debe ser competente para juzgar, pues si él no es capaz de discernir entre buena historia y mala historia, entonces nadie puede hacerlo. Si ése fuera el caso, nadie en verdad estaría capacitado para juzgar si el trabajo de un historiador en particular está bien o mal hecho, y lo anterior significa que no existiría nada que pudiera parecerse a la crítica histórica. Pero debido a que esta última existe de hecho, las personas que se dedican a ella deberían poseer los parámetros que les permitan diferenciar a la buena historia de la que no lo es, lo que significa deslindar lo que en realidad es historia —es decir, lo que posee los atributos esenciales que como tal le corresponden— de lo que sólo posee sus atributos accidentales y, por lo tanto, no es, en esencia, historia en absoluto.

Una vez que hemos llegado a este punto nos encontramos en condiciones de plantear la siguiente pregunta: ¿y si fueran falsos los parámetros cuya posesión por parte del crítico histórico ha quedado suficientemente demostrada? Es bien sabido que los críticos a menudo juzgan a partir de parámetros equivocados, dando el título de buena historia a algo que en realidad satisface criterios no históricos, ya sea porque ocasionalmente o de manera habitual hacen de dichos parámetros el sucedáneo de criterios genuinamente históricos. Esto no admite réplica. Pero quienquiera que afirme que este o aquel crítico juzgan a partir de un parámetro erróneo, lo que de hecho pretende con su afirmación es dar a entender que él es poseedor del parámetro correcto o, por lo menos, de uno mejor. Y esto es algo que no siempre se admite. En algunas ocasiones se señala que podemos saber que determinada explicación de una cuestión es falsa aun cuando ignoremos cuál podría ser su explicación verdadera: por ejemplo, sé que lord Bacon no es el autor de las *Letters of Junius*,[*] pero ignoro quién las escribió. En consecuencia, se argumenta, puedo saber que determinado parámetro crítico es falso y, no obstante, no contar con uno al que considere verdadero.

El argumento anterior, si bien es plausible, constituye una confusión mental. Veamos por qué: el conocimiento que tengo del estilo y el contenido de las *Letters of Junius* me impide atribuírselas a Bacon, es decir, debido a que sé lo que *son*, sé lo que *no* son. De manera similar, sólo mi conocimiento de lo que es la historia es el que me da la facultad para rechazar las falsas explicaciones de lo que es su esencia y afirmar que *no* es esto o aquello. Además, existe una confusión entre poseer un parámetro, como lo hace el crítico de la historia, y plantearlo en términos especulativos, lo cual es asunto del filósofo. El crítico de la historia, como tal, no necesita filosofar; el planteamiento especulativo de los principios no le corresponde, y si se le pidiera que lo hiciera, podría confesar sin rubor que no está capacitado para

ello. Sin embargo, es del todo imperioso que posea esos principios y que los utilice en su trabajo concreto: esos principios deben controlar su trabajo en la misma forma en que nuestros huesos controlan los movimientos de nuestros miembros; deben ser inmanentes a su pensamiento crítico aun cuando nunca logre desgajarlos de la crítica concreta y jamás los considere como entidades independientes y autosuficientes. Si puede afirmar verazmente que, incluso en ese sentido inmanente, carece de parámetros categóricos, con ello únicamente probaría que es incapaz de llevar a cabo ese género particular de trabajo crítico.

Por lo tanto, la esencia de la historia es un secreto a voces en el sentido de que todo crítico de la historia está convencido, correcta o incorrectamente, de poseerlo, de fundar en él el criterio inmanente que orienta su diaria labor. Para este propósito, los términos *crítico de la historia* e *historiador* son sinónimos, pues el primero designa sólo a una persona que es capaz de distinguir entre buena y mala historia, y ésta es una facultad que todo historiador posee, en la medida en que se abstiene de ofrecer una versión de una narrativa para proponer otra en su lugar porque piense que la última es, históricamente hablando, preferible.

El punto anterior, sin embargo, no nos dispensa de responder a la pregunta: ¿cómo saber si nos equivocamos o estamos en lo correcto al creer que nuestros parámetros son los adecuados? Una vez concedido que algunas personas depositan su fe en parámetros falsos, en falsos criterios, ¿a qué criterio recurrir para probar la falsedad de estos últimos? La anterior es una pregunta importante porque, en el caso de no poder responder a ella, mi filosofía de la historia se convertiría en una mera explicación de los principios a los que recurro cuando trabajo en lo que, de manera muy personal, llamo historia, y, de esta suerte, toda universalidad y toda necesidad se nulifican. Tampoco cabe responder a ella recurriendo al hecho de que las personas concuerdan, con bastante frecuencia, sobre lo que debería llamarse historia, pues

ese hecho se explica simplemente con la hipótesis de que un consenso semejante, al igual que el amplio acuerdo de que son objeto las reglas de la Asociación de Futbol, constituye una convención sobre un punto fundamentalmente arbitrario.

En la forma en que se ha planteado, el problema es insoluble debido a que presupone la posibilidad de que dos personas pueden trabajar basándose en principios diametralmente diferentes y de acuerdo con criterios fundamentalmente incompatibles, sin por ello dejar de pensar que sus intentos apuntan al mismo objetivo. Lo anterior significa que el problema presupone la imposibilidad de que esas personas se comuniquen entre sí o de que sometan a estudio la actividad del otro, de tal manera que ello les permitiera reconocer la diversidad fundamental de sus criterios y, en consecuencia, de sus respectivas tareas. Esto es solipsismo, y aun cuando sería del todo falso afirmar que el solipsismo es incuestionable, resulta suficientemente verdadero afirmar que sólo es posible impugnarlo hasta que se reconoce como tal y cuando se exponen a la luz los principios en los que se sustenta.

En el caso especial que aquí nos ocupa, el solipsismo consiste en la afirmación de un malentendido necesario e irreductible entre dos personas, cada una de la cuales piensa que, puesto que ella está haciendo algo, la otra estará haciendo lo mismo, pero eso no es así. Ahora bien, si *A* interpreta erróneamente la actuación de *B*, entonces *A* es un mal historiador de esa actuación, y si los principios históricos del primero son los que lo obligan a incurrir en ese malentendido, entonces dichos principios son en realidad antihistóricos, es decir, no corresponden a la verdad histórica, sino al error histórico. Así, pues, resulta que al plantear nuestro problema estábamos asumiendo tácitamente que tanto *A* como *B* se encontraban no sólo en un error, sino en un error insuperable, y, sin duda, si *están* en un error insuperable, entonces *están* en un error insuperable. Si comenzamos por asumir que así

es, no deberán sorprendernos los resultados que se siguen necesariamente de ese supuesto.

Supongamos ahora, por el contrario, que su error no era insuperable. De ello se sigue que cuando *A* utiliza un parámetro equivocado (es decir, no histórico) en su estudio de *B* y, como resultado de ello, dictamina que es falso el quizá saludable pensamiento histórico de *B, A* no se empeña necesariamente en utilizar el calificativo de *histórico* para caracterizar su propio pensamiento. Al reconocer que existe una diferencia genérica entre su pensamiento y el de *B*, es posible que *A* sea lo suficientemente inteligente como para convenir con *B* en que existe una diferencia de terminología y que es preciso encontrar un nuevo nombre para designar los principios que condujeron a un resultado que, pese a ser mala historia, podría ser buen arte, buena psicología, o cualquier otra cosa parecida.

Asumimos en lo antedicho que un principio que desemboca en mala historia no es sólo un principio no histórico —esto es, no constituye únicamente un principio de error histórico—, sino que tiene también un valor positivo en relación con alguna otra esfera de pensamiento. Y esta asunción es perfectamente saludable. En efecto, todo principio debe tener un lado positivo o constructivo; no puede ser simplemente negativo, sino que de alguna manera también debe ser positivo. Podemos ejemplificar este punto recurriendo a la moral: el hacer trampa siempre que ello es posible no es un principio moral, sino inmoral; pero llamarlo así equivale a decir lo que *no* es, no lo que es; posee de suyo un carácter positivo o constructivo en su calidad de principio de autoenriquecimiento sistemático, además de ese carácter negativo o destructivo en tanto que principio cuyas consecuencias resultan letales para una moralidad saludable. Lo anterior no constituye una peculiaridad de ese principio o de cualquier otro género especial de principios: es una cuestión de lógica general el que una negación deba tener una contraparte afirmativa, y ello

puede decirse con verdad de toda negación. De aquí que los parámetros que en historia son erróneos y falsos, si es que en realidad son parámetros y no meras confusiones mentales, deban resultar acertados y verdaderos en alguna otra esfera, y, por lo que se refiere al malentendido que tiene lugar entre dos personas que dan crédito a diferentes criterios históricos, digamos que ese equívoco siempre podrá despejarse una vez que se hayan percatado de que perseguían finalidades opuestas, cada cual afirmando lo que la otra, en realidad, no estaba interesada en negar.

No cabe duda de que tal debe ser el caso si, como lo afirmamos al principio, la filosofía de la historia está conformada por pensamientos universales y necesarios acerca de la historia. Y es que esa afirmación implica que a nadie que reflexione cabalmente sobre la materia puede escapársele del todo la verdad, y que, por lo tanto, el error filosófico no consiste en creer algo que es pura y absolutamente falso, sino en aplicar principios perfectamente legítimos en su propio campo a esferas en que resultan ilegítimos. Y esto es una verdadera explicación del error en todas sus formas; de hecho, podemos ver que *debe* ser verdadera si reflexionamos en que así como debe existir lo que se llama el «motivo» de un crimen, de igual manera debe haber una «razón» del error. El «motivo» de un crimen es un principio positivo, como podrían serlo la autogratificación, el autoenriquecimiento, la conservación de la propia vida o de la vida de aquellos que dependen de nosotros. A la luz de dichos principios, el crimen es visto no sólo como un acto malo, sino también como una especie de acto bueno, siendo esta bondad la que le otorga un motivo. La «razón» de un error radica en que la persona que lo comete está aplicando al problema en cuestión un principio positivo cuyo valor reconoce, y lo que aquí importa es advertir que lo que hace que su error sea un error no es la aplicación de su principio positivo, sino su incapacidad para aplicar también algún otro principio. No es falso que este acto criminal me haría rico;

ello es perfectamente verdadero, pero yo no debería pensar en eso, sino que también debería juzgar ese acto con los parámetros de la conducta política o ética. De manera similar, no es falso que los métodos científicos pueden aplicarse al objeto de estudio de los problemas filosóficos; ello es perfectamente verdadero, pero el error de quienes abogan por esa aplicación consiste en olvidar que, en la medida en que el problema en cuestión es *filosófico*, sólo puede resolverse recurriendo a principios y a métodos estrictamente filosóficos.

Es en este punto donde se vuelve evidente la necesidad de una filosofía de la historia. Si dos personas, *A* y *B*, utilizan principios diferentes e incompatibles en su labor histórica, sea ésta crítica o constructiva, entonces una de ellas, por lo menos, está haciendo mala historia; está dejándose extraviar por falsos principios en la misma medida en que un hombre inmoral se extravía cuando emprende una acción para satisfacer sus deseos en lugar de actuar correctamente. Ahora bien, no puede acusarse a *A* de cometer un error fundamental de principio apelando a que su historia resulta ser diferente de la de *B*; por el contrario, *A* verá en ello algo meritorio, y *B*, por su parte, hará lo mismo, en la medida en que *su* historia discrepe de la de *A*. Supóngase, por ejemplo, que *A* es un materialista histórico que pertenece a la escuela de Carlos Marx y que cree que las fuerzas que en última instancia son causas determinantes de todos los sucesos históricos son de carácter económico. De ello resultará que la narrativa histórica, tal como *A* la ha producido, será una narrativa de sucesos económicos, una narrativa materialista. Pero no es posible convencer a *A* de que abandone sus principios con sólo decirle: «Vea qué materialista resulta la historia desde su punto de vista», pues a ello replicaría lo siguiente: «Eso es lo que quiero». Y si *B* se adhiere a una escuela de pensamiento opuesta, considerará algo meritorio el que su historia apenas se refiera a lo económico, que es preci-

samente lo que a los ojos de *A* constituye el defecto de *B* como historiador.

Así las cosas, ¿qué es lo que debemos hacer? Sólo se nos abren dos caminos: o resolvemos el problema recurriendo al capricho ciego, renunciando de antemano a la racionalidad, y afirmamos entonces que algunas personas desean que su historia sea materialista, en tanto que otras no desean lo mismo, o nos decidimos por darle una auténtica solución planteando de manera filosófica los principios que están en juego, sometiéndolos además a la crítica filosófica. Y por planteamiento filosófico de esos principios entiendo solamente el plantearlos como principios generales, en lugar de resignarnos a que nos guíen en el trabajo concreto del pensamiento histórico. Así, cuando el historiador materialista resuelve todos los sucesos que no son económicos, o que no lo son aparentemente, como el resultado de fuerzas económicas, este hábito mental implica principios que, una vez planteados, toman la forma de una filosofía materialista. Por lo tanto, la cuestión de si resolverlo todo en términos de economía es buena o mala historia sólo puede dirimirse exponiendo y criticando esa filosofía materialista.

Así entendida, la filosofía de la historia significa sacar a la luz y criticar los principios que se utilizan en el pensamiento histórico. Su función consiste en criticar y en regular esos principios con objeto de lograr que la historia sea más verdadera e históricamente mejor. Lo anterior se desprende, por absoluta necesidad, de la práctica del pensamiento histórico, y el historiador puede evadir la necesidad de comprometerse con la filosofía de la historia sólo en la medida en que también puede evitar embrollarse en los problemas de la metodología, es decir, en los problemas que se refieren a la forma en que debería manejar los materiales históricos, así como a la clase de resultados a los que debería apuntar. (Esta concepción, según la cual la investigación filosófica tiene una utilidad más allá de sí misma, que consiste en

ayudar al desarrollo de algo que en sí no es filosofía, significa un escándalo para algunas personas que, puesto que intentan mantener en compartimientos estancos los diversos intereses de la vida humana, insisten en que la filosofía sólo debe servir al propósito de proporcionar respuestas académicas a preguntas académicas; sin embargo, la vida humana en realidad no está fraccionada en compartimientos estancos, y resulta un método muy ingenuo el querer impugnar el utilitarismo afirmando que las cosas en las que éste ve *sólo* utilidad, en realidad *no* tienen ninguna).

Así entendida, la filosofía de la historia es la metodología de la historia. Al surgir espontáneamente de manera asistemática de la labor histórica real, jamás podrá expresarse en la forma de una doctrina consumada. Antes bien, deberá estar integrada por las cuestiones que se presenten y se analicen en la forma que hayan adquirido de las peculiaridades circunstanciales que las susciten, además de que el método natural que le corresponde es el que consiste en análisis aislados y autosuficientes. Como ejemplos de los temas que habría que analizar de ese modo podríamos mencionar los siguientes: ¿debe la historia prestarle especial atención a cualquier aspecto de la vida humana, como serían (según Marx) la economía o (según el actual profesor universitario) la política? ¿Es posible, o deseable, escribir por separado la historia del arte, de la religión, de la guerra, de la ley constitucional, y de otras cuestiones semejantes, o resulta que el desarrollo de esos temas llegaría a ser ininteligible al verse separado de su medio histórico? ¿El ideal de la historia se cifra en constituir una historia universal única, una historia del mundo, o bien en constar de cierto número de historias independientes entre sí? Y en el caso de que se tratara de esto último, ¿cómo habría que dividir esas historias? ¿Es posible hacer buena historia parcelando las diferentes partes de que consta un tema, a fin de asignarse a distintos autores cada una de ellas, según se acostumbra en Cambridge? Y de no ser así, ¿por qué? ¿Debe la historia aspirar a la forma biográfi-

ca, a ofrecerle al lector retratos individuales, o bien debe suprimir el elemento biográfico para darle preferencia a la descripción de movimientos cuya magnitud trasciende al individuo? ¿Debe la historia darle cabida a un ingrediente imaginario, a la conjetura en lo referente a lo que pudo haber sucedido en los casos en que no se cuenta con evidencia alguna de lo que efectivamente sucedió, o deberá limitarse a afirmar nada más y nada menos que aquello de lo que posee certidumbre a partir de las evidencias disponibles? ¿Debe el historiador escribir dirigiendo su mirada a su propia época, considerando el pasado a la luz del presente, tal como Grote consideró a la democracia ateniense bajo la perspectiva del radicalismo del siglo XIX, o debe renunciar, como si fuera algo profano, a todo interés por el presente al momento de entrar en el templo de Clío? ¿Debe el historiador abstenerse de juzgar moralmente a las personalidades históricas? ¿Debe tomar partido en los conflictos cuya historia relata? ¿Debe referirse a la necesidad, al azar o a la voluntad humana como la causa de esos conflictos? Preguntas como éstas son las que están relacionadas con la tarea del historiador en las cuestiones en que, al menos aparentemente, se le ofrece la oportunidad de elegir; existen sin embargo otras cuestiones, no menos perentorias, que no comienzan planteándose con la palabra *debe*, sino con la palabra *puede*. Así, pues, ¿puede existir la historia sin registros escritos? ¿Puede existir una historia, en el sentido propio de la palabra, acerca de la Edad de Bronce, por ejemplo? ¿Puede el historiador determinar por qué sucedieron las cosas, o sólo qué fue lo que sucedió? ¿Puede hacer una apreciación de los motivos que guiaron a los personajes, o las acciones de éstos necesariamente han de permanecer ante sus ojos no más que como hechos opacos? ¿Hasta qué punto, en el caso de que exista un límite, puede el historiador ir más allá de sus fuentes para criticarlas y corregirlas? Y, suponiendo que pueda hacer tal cosa, ¿en qué principios se basaría?

Enumerar semejantes preguntas equivale a descubrir que su número es infinito, y a medida que les damos vueltas en la cabeza, paulatinamente nos percatamos de dos hechos que adquieren cada vez mayor claridad. El primero de ellos es que todas esas preguntas giran alrededor de una interrogante central, a saber: la de la naturaleza fundamental, el significado, el propósito y el valor de la historia, es decir, de la interrogante ¿qué *es* la historia? ¿Se trata de una forma genuina de conocimiento o es una ilusión? ¿Puede validar su pretensión de ser una disciplina intelectual y una aproximación a la realidad, o no es sino una masa confusa de tendencias de pensamiento heterogéneas y que están a medio camino de alcanzar su madurez? Y si es una forma genuina de conocimiento, ¿cuál es el lugar que le corresponde en el conocimiento como un todo, y cómo se relaciona con otras formas de éste? Dije que se trataba de una sola pregunta, pero al parecer se trata de muchas; sin embargo, es una en el sentido de que cualquier respuesta que se le dé a una de ellas se traduce en la respuesta a todas las demás, y cualquier modificación que tenga lugar en esa respuesta implica también alterar las respuestas correspondientes a todas las demás preguntas. Más aún, una respuesta lo suficientemente ponderada a la pregunta central ¿qué es la historia? ofrece un punto de vista para abordar y solucionar las diversas cuestiones metodológicas a las que me he referido. Y es que esas infinitas cuestiones metodológicas tienen en común lo siguiente: todas ellas implican la aplicación de un concepto de historia a algún caso o tipo de caso en particular, de modo que poseer un concepto de historia debidamente ponderado constituye una condición indispensable para su solución.

El segundo hecho que se presenta es que todas esas diversas cuestiones nos enfrentan con problemas que corresponden a todas las ramas de la filosofía. Por ejemplo, no podemos decidir si el historiador debe referir los sucesos históricos a la necesidad, al azar o a la voluntad humana sin antes plantear, de la mejor ma-

nera posible, el problema de la libertad del hombre y de la necesidad. No podemos afirmar que sea mejor escribir una historia del arte por separado que incluirla en una historia general de la civilización sin antes analizar el sentido en que el arte constituye una esfera independiente, un sector autosuficiente de la existencia humana. De esta manera, los problemas metodológicos de la historia no sólo nos orientan en la dirección de una filosofía especializada de la historia, sino hacia una filosofía cumplidamente general o universal, es decir, a la filosofía como un todo.

Existen, pues, tres formas de ver la filosofía de la historia. La primera, como un complejo de problemas metodológicos particulares que surgen inmediatamente del pensamiento histórico. La segunda, como el intento de responder a la pregunta ¿qué es la historia? Y la tercera, como algo idéntico a la filosofía en general. Ahora bien, es claro que esos tres aspectos no constituyen, en ningún sentido, tres secciones distintas de la misma disciplina; por el contrario, están ligados entre sí de tal manera que ninguno de ellos podría existir sin los demás. El primero se refiere a la *materia* de la filosofía de la historia, en tanto que el segundo y el tercero constituyen al unísono su *forma*. La materia consiste en una mera pluralidad de problemas filosóficos particulares, en sí caóticos, amorfos y susceptibles de una enumeración al infinito; la forma es una unidad que le otorga cohesión a la materia al relacionar entre sí las partes de ésta a la luz de una totalidad, que no es otra cosa que la forma en sí. Sólo cuando sé lo que es la historia —y sólo entonces— puedo percatarme de una necesidad racional y sólo así puedo hallar una respuesta asimismo racional a las diversas cuestiones metodológicas que me acosan cuando intento escribirla; y, por otra parte, sólo puedo decir que sé lo que la historia es en realidad cuando me coloco en el marco de esa experiencia concreta de la labor histórica y de las dificultades que implica. Eliminemos la materia, y la forma se convertirá en

una fórmula vacía y sin valor. La forma es la que le da inteligibilidad a la materia; la materia es la que actualiza la forma.

Ahora bien, la forma incluye dos elementos o aspectos cada uno de los cuales corresponde a los dos términos que configuran la expresión *filosofía de la historia*. En primer lugar, a fin de considerarlos en su orden lógico, la filosofía de la historia debe ser filosofía, y llamarla *filosofía* significa que es universal y que es necesaria, y que no es una rama de la filosofía, sino ésta en su totalidad, totalidad en la que cada una de sus partes *es* el todo en la medida en que cada parte resulta necesaria para el todo, y ninguna de las partes se puede entender sino a la luz que cada una de ellas arroja sobre las demás. En segundo lugar, debe ser *de la historia*, lo que significa que no nos ocupamos de la filosofía pura —en el caso de que tal cosa fuera concebible—, sino de la filosofía considerada desde un ángulo determinado, vista desde cierto aspecto: el de la filosofía y sus problemas enfocados a un punto en particular, que es, en concreto, el que corresponde al concepto de historia. De este modo, el concepto de historia constituye el objeto inmediato de nuestra reflexión filosófica, y los demás conceptos que conforman la totalidad del cuerpo de la filosofía deberán pensarse como mediados por el de la historia; o sea que pensamos en ellos en la medida y de tal modo que nos permitan elucidar el concepto de historia, y no otra cosa.

La filosofía de la historia, por ello, significa filosofía en general contemplada desde el punto de vista de la historia; es decir, filosofía en general con la concepción de historia en primer plano y el resto en el trasfondo. Y vale la pena notar que cada vez que pensamos en algún conjunto complejo siempre lo vemos así, con un primer plano y un trasfondo. Si yo digo $x = y$, puede parecer que tengo delante de mí un todo de dos partes, x y y, con una relación recíproca entre ellas, ambas equidistantes (por así decirlo) de mí, y en perfecta igualdad; pero esto nunca es lo real; cuando digo $x = y$, siempre estoy llevando un término hacia otro

con el cual estoy comparándolo, de modo que uno de ellos aparece como un trasfondo comparativamente estable, como una norma de comparación, mientras que el otro está sobreimpuesto a ese trasfondo para ser comparado con él. La reciprocidad de *x* y *y* sólo es una reciprocidad potencial, que brota del hecho de que reconocemos, cuando digo $x = y$, que legítimamente pudimos haber dicho $y = x$. Las proposiciones $x = y$ y $y = x$ no son más, aunque no menos, sinónimas que las preposiciones «el doctor Grundy conviene con Tucídides» y «Tucídides conviene con el doctor Grundy». De igual manera, la masa de concepciones interrelacionadas a la que llamamos filosofía debe ser captada en algún lugar; no podemos tener ante nuestros ojos cada parte de ella en forma igualmente inmediata o directa al mismo tiempo; y, por lo tanto, necesariamente debemos individualizar algún aspecto de ella para tratarlo como el problema inmediato que está a la mano, mientras conservamos sus otros aspectos como trasfondo o marco de referencia, como un cuerpo de conceptos que o bien hemos elaborado o bien esperamos elaborar, y al que, por consiguiente, podemos remitir puntos particulares de nuestra investigación actual, en busca de una solución real o posible. De este modo, al analizar problemas éticos, tropezamos con dificultades metafísicas, y o bien decimos: «Sabemos, por nuestras investigaciones metafísicas, que la respuesta a esta pregunta es tal y tal, y por consiguiente podemos intercalar esta respuesta y seguir adelante», o bien: «Aún no hemos resuelto esta dificultad metafísica, por lo que debemos aplazar tal punto por el momento».

Esta concepción de la filosofía como un todo articulado, que se presenta a la mente como un todo o que no se presenta en absoluto, pero que debe ser presentada en alguna posición particular, con alguna de sus partes en el primer plano del pensamiento y el resto en el trasfondo, es la única concepción que puede explicar al mismo tiempo la unidad de la filosofía y la distinción

dentro de ella de varias disciplinas o ciencias filosóficas, como la lógica, la ética, etc. Pero debemos tener en cuenta que la idea de la filosofía como un todo completo, al que le damos vueltas de este y de aquel modo para contemplarlo desde diferentes ángulos, es en este punto engañosa, pues la filosofía nunca está completa; le damos vueltas en este y en otro sentido no para contemplar la perfección de un artículo acabado, sino para continuar la labor de ponerla en existencia. El lado desde el cual la contemplamos es aquel que estamos activamente dedicados a construir; y mientras construimos un lado, los otros lados se presentan en nuestras mentes tan sólo como principios ejemplificados en el objeto de nuestro pensamiento actual, y no como objetos independientes.

Con esta condición, entonces, podemos seguir hablando de filosofía como un todo de partes, en el que cada parte es un concepto, y cada concepto es capaz de convertirse en el centro o foco inmediato del pensamiento filosófico, mientras el resto sirve como trasfondo y lo elucida. Surge al momento la pregunta de si cada concepto forma una parte del cuerpo de la filosofía, o si sólo algunos lo hacen y otros no. En el primer caso, hay una filosofía de las tazas de té y de los jefes de estación calvos; éstos son conceptos y, por tanto, tienen igual derecho a una filosofía propia que cualquier otro concepto. En el segundo caso, ¿cómo sabemos que la historia no es uno de esos conceptos que deben ser expulsados del cuerpo de la filosofía?, y ¿sobre qué principios hemos de decidir?

La respuesta a estas preguntas se sigue naturalmente de nuestra descripción original de lo filosófico como universal y necesario. Un concepto filosófico es universal en el sentido de que brota necesariamente cada vez que alguien piensa acerca de un tema como lo hemos dicho; pero aquí la palabra tema significa concepto, y por tanto nuestra frase, si se la ve como definición, es una definición circular. Para escapar del círculo debemos insistir

en que el tema mismo debe ser un concepto filosófico o universal; y esto sólo puede significar un concepto aplicable a todo lo que existe. En filosofía ya es una idea común que existen tales conceptos. En la terminología escolástica se les llama trascendentales, y encontraremos, por ejemplo en Spinoza, que *ens, res* y *unum* se dan como ejemplos de trascendentales. Fue esta concepción de un trascendental la que planteó el problema y creó la terminología de la filosofía de Kant. La *estética trascendental* es la teoría de aquellos trascendentales (*ubi* y *quando*) que se aplican a todo en tanto que objeto sensible; la *lógica trascendental* es la teoría de esos trascendentales, unidad, realidad y similares, que se aplican a todo en tanto que objeto de pensamiento; y el *idealismo trascendental* significa el idealismo de los trascendentales, es decir, la teoría de que los trascendentales no tienen existencia fuera de la mente. La visión que estoy proponiendo, pues, es que los conceptos que componen el cuerpo de la filosofía son trascendentales. La filosofía no tienen nada que decir acerca de tazas de té, porque hay cosas que no son tazas de té; el concepto de taza de té es un concepto empírico o no trascendental, un concepto sólo aplicable a cierta clase de cosas, pero no a otras. Pero la filosofía sí tiene algo que decir acerca del pensamiento, porque todo aquello de que se puede hablar es, en la medida en que hablamos de ello, objeto del pensamiento; tiene algo que decir acerca de la acción, porque todo ofrece un campo o una oportunidad para la acción; tiene algo que decir acerca del arte, porque todo es objeto legítimo de contemplación estética; acerca de la ciencia, porque todo es objeto legítimo de la investigación científica, y acerca de la historia, porque todo lo que existe es un hecho histórico.

Ahora bien, el descubrimiento de Kant consistió en que estos trascendentales formaban un solo todo, de modo que, pese a las aparentes antítesis entre ellos, todos eran necesarios entre sí. Así, unidad y pluralidad parecen contradecirse; y, sin embrago, todo

lo que existe es a la vez uno y múltiple; y esto no es en absoluto irracional o intangible; por el contrario, todos comprendemos perfectamente bien que nada podría ser una unidad a menos que también fuera múltiple, nada sería múltiple a menos que hubiera *un* múltiple, *uno* múltiple, es decir, una unidad. De manera similar, la actitud artística hacia las cosas no sólo es diferente de la científica, sino opuesta a ella; y, por consiguiente, si el mundo está constituido de tal modo que sea un objeto legítimo para la contemplación estética, podríamos suponer que no puede ser, al mismo tiempo, un objeto legítimo de investigación científica. Y a menudo hacemos esta suposición con toda buena fe, y nos dejamos atrapar en los cuernos de un dilema, arguyendo que o *bien* la actitud artística hacia la realidad es la correcta, y errónea la científica, o *bien* que la científica es la correcta y errónea la artística; donde *correcto* o *incorrecto* significan justificado o injustificado por el carácter inalterable de la realidad misma. Pero la respuesta a este dilema es que ambas son correctas, y que ambas son erróneas si cada una afirma excluir o suplantar a la otra; porque la oposición entre ellas es como la oposición de unidad y pluralidad: una oposición en que cada término es necesario para el otro. Dado que unidad y pluralidad son categorías o trascendentales de lógica pura, lo que significa que cada objeto del pensamiento lógico necesariamente debe ser pensado como simultáneamente uno y múltiple; así, el arte y la ciencia son categorías o trascendentales de la mente, lo que significa que toda actividad u operación de la mente debe tener las características del arte y también las características de la ciencia.

Esto quiere decir que todos nosotros somos artistas y científicos, no por turnos, sino durante toda nuestra vida, en la medida en que la vida es vida mental y no sólo vida fisiológica. El artista profesional no es el único artista; su vida profesional consiste en un desempeño especializado de funciones comunes a toda la humanidad, y ésta es la razón de que su obra atraiga a un público de

más de uno. Está aquí la explicación de cierta tendencia al malentendido que se manifiesta en casi toda discusión de arte entre un filósofo y un artista. Para el filósofo, el arte es un concepto trascendental; lo que está investigando con ese nombre es algo igualmente evidente en cada operación mental. Para el artista el arte es un concepto empírico; lo que está investigando con ese nombre es algo que esta presente, digamos, en el diseño del Palacio de Blenheim y que está ausente, por ejemplo, en el diseño del Hotel Randolph; porque al tratar de ser artista, está intentando producir buenas obras de arte y evitando producir malas, y ve que las frases *obra de arte* y *buena obra de arte* deben ser sinónimas, y que una mala obra de arte, en la misma medida en que es mala, *no* es una obra de arte. El filósofo puede replicar que el Hotel Randolph al menos está *tratando* de ser una obra de arte, y que semejante intento no puede, concebiblemente, ser un fracaso absoluto; por consiguiente el Hotel Randolph, por muy paradójica que pueda parecer esta afirmación, debe ser, dentro de ciertos límites, al mismo tiempo una obra de arte y una buena obra de arte. En este punto de la discusión, el artista probablemente abandonará la habitación dando un portazo; y la moraleja de la discusión es que el arte debe ser considerado no sólo como un concepto que se ejemplifica por igual en toda operación o creación de la mente, como podría parecer si se le llamara trascendental, ni tampoco como un concepto empírico ejemplificado en algunas cosas y no en otras; sino como un concepto en verdad ejemplificado por doquier, pero que sólo se revela en algún caso específico a una mente capaz de reconocer la forma peculiar y única en que aparece en esa ocasión particular. Lo universal no está por igual e idénticamente presente en particulares cuya distinción entre ellos se debe a una diferencia simplemente material o numérica: no existen diferencias simplemente materiales o numéricas; a las que llamamos así son en realidad diferencias cuyo carácter cualitativo decidimos pasar por alto. Lo

universal mismo está diferenciado en los distintos particulares: las diferentes obras de arte no representan diferentes encarnaciones de una y de la misma belleza, sino diferentes bellezas, diversas maneras de ser bello. Casi podría decirse, aunque yo no lo digo porque sugiere una falsa antítesis, que existen tantos sentidos diferentes de la palabra *belleza* como cosas bellas hay. Y esto no es cierto porque sugiera que la conexión entre esos diversos sentidos es simplemente verbal, mientras que, de hecho, es real y necesaria, y en ello no hay nada de caprichoso. La distinción entre las diversas cosas que estoy llamando sentidos de la palabra *belleza* es en realidad la articulación de la actividad artística de la mente, una articulación necesaria en el sentido de que la unicidad del arte debe ser correlativa a cierta multiplicidad, de modo que el arte es uno, cada forma de arte también debe ser única y diferente de todas las demás.

De esto se sigue que, así como cada operación de la mente debe mostrar las características tanto del arte como de la ciencia, así también cada obra de arte (es decir, cada operación de la mente en tanto que obra de arte) debe mostrar un número de características diferentes que son los trascendentales o categorías del arte. De momento no haré pausa para enumerar ninguna de éstas; sólo deseo señalar que la distinción entre ellas se encuentra en la raíz misma de esas divergencias de ideal que causan las disputas entre las varias escuelas de arte (naturalista y formal, clásica y romántica, etc.) y que la individualidad de una obra de arte, en el sentido estético de la palabra *individualidad*, no consiste en su diferencia puramente material de cualquier otra obra, sino en que encarna una idea propia, una forma de belleza nunca antes realizada como fin consciente y deliberadamente elegido. Esta nueva forma de belleza debe haber estado presente como un elemento en anteriores obras de arte; de hecho, en *todas* las obras de arte anteriores; pero lo que hace original a la obra nueva es que lo que antes sólo existía como un elemento implícito, parcial o su-

bordinado, ahora viene al primer plano y determina el carácter explícito del todo, como motivo central en la mente del artista. Este motivo central es llamado el *tema* de la obra de arte; y la obra de arte individual puede ser definida como un tema particular elevado al nivel de belleza, o como belleza —toda la belleza en el universo— que se expresa a sí misma en la forma de un tema particular. De este modo, la relación entre la obra de arte particular y el arte en general es paralela a la que hay entre una filosofía particular, como la filosofía de la historia, y la filosofía en general.

Por consiguiente, la pregunta que ahora hemos de considerar es si la historia es un concepto trascendental o empírico; es decir, si puede haber una filosofía de la historia en absoluto. Ahora estamos en condiciones de plantear esta pregunta, porque ya hemos considerado la naturaleza general de los conceptos trascendentales.

La historia es un tipo de investigación, es decir, un tipo de actividad mental; pero la pregunta es si se trata de un mero espécimen de actividad, como las divisiones o la lectura de una novela, o de una forma necesaria y universal de actividad que está presente, explícita o implícitamente, cada vez que hay una actividad mental de cualquier índole.

No hay duda de que la historia es una concepción empírica si significa esa actividad que distingue a las personas llamadas historiadores de otras llamadas científicos, trombonistas o cirujanos oftalmólogos. La historia, en este sentido, como concepto empírico, significa la investigación de ciertos problemas arbitrariamente definidos, a los que se conoce como problemas históricos. Consideremos por ejemplo lo que tiene que ver el hecho de que un libro de 350 páginas se llame *Historia de Inglaterra*. Implica, o bien que todo lo que ha ocurrido en Inglaterra puede analizarse en 350 páginas, lo cual es absurdo, o que todo lo conocido por al autor acerca de lo que ha ocurrido en Inglaterra puede plantear-

se en 350 páginas, lo que es igualmente absurdo, o bien que existen ciertas convenciones sumamente arbitrarias sobre lo que debe y lo que no debe incluirse en ese título. Esto último es lo que ocurre y todos lo saben, y todos saben también que las convenciones cambian, y que aun cuando alguna vez se consideró que los nombres y las fechas de los reyes y de las batallas formaban el grueso de la historia de Inglaterra, esta posición se le da, hoy, a una descripción de las condiciones sociales y económicas. Así, si se consulta a historiadores profesionales sobre qué deben contener los libros de historia, se descubrirá que dan varias respuestas que, por el simple hecho de ser meramente empíricas, no se pueden reducir a un acuerdo, al igual que los artistas diferirán acerca de los temas apropiados para la representación artística. Todos convendrán en que el historiador debe seleccionar, para su narración, lo que de algún modo sea importante; pero esta idea de importancia es necesariamente indefinible, precisamente porque unos difieren de otros en lo referente a las cualidades que constituyen la importancia. Y la idea de selección en realidad echa por tierra el carácter empírico de toda la doctrina; pues selección implica que algo ha sido escogido entre un cuerpo de materiales; ahora bien, aquello que es seleccionado es *ex hypothesi* historia, pero el material del que es seleccionado es justamente la historia como un todo, y por tanto la idea de selección implica que el historiador *antes* debe conocer toda la historia y *entonces* seleccionar, de ella, algo para narrarlo. Pero ¿cómo llega a conocer toda la historia, o de hecho cualquier parte de ella? *Ex hypothesi* su trabajo como historiador sólo comienza cuando en realidad ya conoce todo: por tanto, no queda lugar para la adquisición de conocimiento, para la investigación histórica.

Si, en cambio, *historia* significa adquisición o posesión de conocimiento histórico, y no sólo la venta al menudeo de algunas de sus partes, debe tratarse de una concepción trascendental. Pues el objeto de tal conocimiento no es la historia de Inglaterra

ni la historia de esta u otra cosa empírica particular, sino la historia como tal, cualquier historia que exista, cualquier cosa históricamente congnoscible; y ésta es una concepción perfectamente universal. Más aún, es una concepción necesaria, en el sentido de que está implícita como condición de toda actividad mental. El hombre de ciencia, en el curso de sus investigaciones, se vale de observaciones y de experimentos que, al utilizarlos con propósitos científicos, son hechos históricos e históricamente certificados. El artista, al producir una obra de arte, está añadiendo un hecho nuevo a la historia del arte, un hecho que tiene una relación necesaria con aquello que en esa historia lo ha precedido. Así, la historia es una concepción trascendental, igual que el arte y la ciencia, cuando es contemplada como forma pura de actividad; aunque, como aquéllos, se vuelve una concepción empírica cuando es arbitrariamente restringida a ciertas encarnaciones especializadas de dicha forma. Si alguien dice: «Ésa no es historia, porque no hay un libro al respecto en la sección de historia de esta biblioteca», o «porque un profesor de historia no se molestaría en dar una conferencia acerca de ella», o «porque nunca se le ocurrió a la gente interesada llamarla historia», estará empleando una norma perfectamente legítima para excluirla de la historia en el sentido empírico, pero ni siquiera estará intentando negar que es historia en el sentido trascendental, es decir, que contiene aquellas características que, en grado o en forma más notables, confieren el nombre de historia a las cosas generalmente así designadas. Pues el concepto empírico no es más que la aplicación *prima facie* del concepto trascendental. Cualquier necio puede ver que lo que llamamos *libros de historia* son ejemplos de historia, pero se necesita bastante más análisis para ver que el uso de las estadísticas del científico también constituye historia, y este grado de obviedad es el único motivo para dar ese nombre en el primer caso y para no darlo en el segundo.

Así, pues, la filosofía de la historia es la exposición del concepto trascendental de historia, el estudio de la historia como forma universal y necesaria de actividad mental. Una persona que no haya comprendido la idea de una concepción trascendental podría considerar razonable pedir que este estudio empezara por una definición de la historia; pero esto revelaría una confusión entre conceptos trascendentales y conceptos empíricos. Un concepto empírico debe ser definido, porque no es universal ni necesario; por lo tanto, debemos mostrar cómo enmarcarlo antes de pasar a analizarlo. Pero un concepto trascendental no *necesita* ser definido, porque todos lo poseemos en la medida en que siquiera lo pensamos; tampoco *puede* ser definido porque, siendo necesario a todo pensamiento, está necesariamente presupuesto en su propia definición, y así la definición se vuelve circular. Que cualquiera trate de definir los trascendentales que cité de Spinoza (*ens, res, unum*) y verá no sólo que eso no se puede hacer, sino que la razón de lo que no se pueda hacer no es que él ignore su significado, sino porque reconoce que su significado es de una especie que hace imposible la definición. En suma, la definición es una operación peculiar de las concepciones empíricas. Por lo tanto, si alguien objeta mi procedimiento porque ni ahora ni después ofrezco alguna definición de historia, no me disculparé; y si la omisión realmente lo desconcierta, responderé que sólo puede haber dos razones de su desconcierto: o que no tiene experiencia suficiente en los estudios históricos para conectar mis observaciones con sus experiencias personales, y por lo tanto ha empuñado el lado malo de la vara y cree que estoy hablando de un concepto empírico en lugar de uno trascendental; o bien que es ignorante de la lengua inglesa y se enfrenta a dificultades simplemente verbales.

CONFERENCIAS SOBRE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA (1926)[*] [1]

EL PROPÓSITO DE ESTAS CONFERENCIAS es plantear y, en la medida en que yo puedo hacerlo, contestar ciertas preguntas relacionadas con el estudio de la historia y del objeto llamado historia que investigamos en ese estudio. La pregunta fundamental es: ¿qué hacemos cuando estudiamos historia? Y esto plantea otras tres preguntas: *1)* ¿*Para* qué lo estamos haciendo? En otras palabras, ¿cómo embona este estudio en nuestra visión general de los objetivos y propósitos de la vida humana? *2)* ¿Cuál es la mejor manera de hacerlo? En otras palabras, ¿cuáles son los principios del método por el cual se guía o se debe guiar el estudio histórico? *3)* ¿*A* qué se lo estamos haciendo? En otras palabras, ¿cuál es la verdadera naturaleza de la cosa a la que llamamos pasado, que el pensamiento histórico toma como su objeto?

Me propongo empezar planteando la última pregunta. Esto nos ayudará a formarnos una idea general de lo que la historia está tratando de hacer. Luego pasaré a preguntar cómo lo hace; esto significará analizar los datos del pensamiento histórico y los métodos por los cuales interpreta estos datos. Luego, por último, tomaré la historia como producto terminado, cuando ya ha hecho la labor de interpretar sus datos, y preguntaré cuál es el valor de este producto terminado.

Nuestra tradición, en Oxford, consiste en combinar los estudios históricos con los filosóficos. En mi propio caso, tal combinación me ha conducido a un constante y obstinado autocuestionamiento sobre los métodos apropiados y el valor último de los estudios históricos; y mi único objeto al elaborar las nociones que plantearé ante vosotros ha sido ajustar cuentas conmigo mismo sobre por qué estudio historia y cómo puedo hacerlo de manera más inteligente. Hasta cierto grado, he logrado dicho ajuste de cuentas: y estoy dando estas conferencias con la esperanza de que algunos de vosotros que hayan sido afligidos por las mismas dificultades que yo, puedan recibir algún tipo de ayuda de la parpadeante luz de mis propios pensamientos. Si consideráis que esta luz marca la entrada a puerto o la presencia de escollos, dejo a vosotros el determinarlo.

A. Introducción: idea general de la historia

1. La historia, en el sentido ordinario o corriente de la palabra, es el conocimiento del pasado; y para comprender sus peculiaridades y sus problemas especiales debemos preguntar qué es el pasado. Esto significa inquirir en la naturaleza del tiempo.

2. El tiempo es generalmente figurado o imaginado por nosotros en una metáfora, como una corriente o algo en movimiento continuo y uniforme. Cuando intentamos pensar en esas metáforas, resultan muy desconcertantes. La metáfora de una corriente no significa nada a menos que signifique que la corriente tiene orillas, en relación con las cuales se mueve; pero cuando aplicamos esto al tiempo, resulta imposible decir que el lapso o proceso del tiempo está en relación con alguna otra cosa que no procede ni avanza: pues esa otra cosa sólo puede ser *ex hypothesi* otro tiempo, un tiempo que permaneciera estacionado en lugar de avanzar. Tampoco podemos estrictamente decir que el tiempo

avanza, o transcurre o procede; pues todo movimiento presupone tiempo, y mientras que un cuerpo en movimiento se mueve en el tiempo, el tiempo mismo no puede moverse en el tiempo, a menos que haya (como ya se dijo) dos tiempos, y ciertamente no puede moverse *excepto* en el tiempo.

3. Es tan difícil pensar en el tiempo mismo como móvil que nos vemos naturalmente tentados a abandonar esta concepción y a decir que no es el tiempo el que se mueve o cambia, sino que son los hechos o procesos los que cambian o avanzan *en* el tiempo. Según esta idea, el tiempo es considerado como estacionario mientras que los hechos avanzan o cambian a través de él, así como las manecillas de un reloj avanzan pasando los números que tiene en la carátula. Pero esta visión no es un avance: pues así como nada puede moverse salvo en el tiempo, tampoco nada puede permanecer inmóvil excepto en el tiempo, y si decimos que el tiempo es estacionario mientras que los hechos avanzan a través de él estaremos suponiendo otro tiempo en relación con el cual lo que llamamos tiempo permanece estacionario. Y ésta no es la única dificultad. Pues los números de la carátula de un reloj están inmóviles en el sentido de que todos están juntos; pero, claramente, la una en punto y las dos en punto y las tres en punto, etc., *no* están juntos.

4. Pero lo cierto es que no estaremos mejor si abandonamos la metáfora del reloj, así como la metáfora de la corriente, y nos concentramos en la imagen de una línea recta. Si pensamos en el tiempo como una línea, pensamos en el presente como un punto en ella, con el pasado a un lado y el futuro al otro; el presente, supongo yo, es imaginado como viajando hacia el futuro de modo que lo que fue futuro va volviéndose, por grados, primero presente y luego pasado, y luego va quedando más y más remoto en el pasado. Pero esta figura sólo parece apropiada mientras olvidemos que la línea en realidad está siendo considerada como conformada por hechos dispuestos en una serie temporal, y que,

por consiguiente, estamos pensando en todos los hechos, no como *ocurriendo*, sino como *existiendo* de una eternidad a otra eternidad, y simplemente aguardando ser revelados por una especie de reflector o agujero de alfiler llamado presente, cuando los alcanza. A menos que los imaginemos así, la figura de una línea no tiene ninguna aplicación posible; pues los hechos del futuro en realidad no esperan que aparezca su turno, al igual que la gente en la fila de un teatro que aguarda su turno ante la taquilla: no existen en absoluto, y por lo tanto no se les puede agrupar en ningún orden. Algo así ocurre con los hechos del pasado que, por el hecho de que han ocurrido y por lo mismo no están ocurriendo hoy, no existen y en consecuencia no se les puede colocar a lo largo de una línea. De este modo, la serie temporal contemplada como una línea es en realidad una línea que consiste en un solo punto: el presente.

5. Sólo el presente es real: el pasado y el futuro son ideales y nada más que ideales. Es necesario insistir en ello, por causa de nuestra costumbre de «espacializar» el tiempo, o figurárnoslo en términos de espacio, lo que nos lleva a imaginar que el pasado y el futuro existen de una manera análoga al modo en que, cuando caminamos por High pasando Queens, existen Magdalen y All Souls.[2] Esto es simplemente una ilusión, aunque una ilusión tenaz; y es necesario erradicarla con gran cuidado antes de empezar a captar el verdadero problema de la historia. Pues comúnmente suponemos, en nuestros momentos más ilógicos y descuidados, que el pasado aún existe y se encuentra en algún lugar, oculto tras de nosotros, y que si empleamos los instrumentos y métodos apropiados podremos descubrirlo e investigar su naturaleza; y esta idea ha sido formada por los dogmas de ciertas filosofías hoy en boga, que arguyen lo siguiente:

> Lo que es conocido debe tener una existencia real:

> el pasado es conocido en el pensamiento histórico y en la memoria:
>
> por consiguiente, el pasado debe realmente existir.

De este silogismo, supongo que la premisa mayor es verdadera; la menor, sin embargo, es falsa; no absolutamente falsa, pero falsa a menos que se le limite de tal manera que haga que la conclusión ya no sea cierta. El pasado como tal no es conocido, ni en el pensamiento histórico ni en la memoria, en ningún tipo de sentido en que el conocimiento pudiera garantizar una existencia real. Por tanto, la conclusión cae por tierra.

6. Otro intento de apuntalar la fe en la supervivencia del pasado procede de las teorías fisiológicas o psicológicas de la memoria, las cuales sostienen que los hechos pasados son recordados por nosotros en virtud de los efectos permanentes, o por lo menos duraderos, que dejan en nuestro organismo psicofísico. Ahora bien, muy probablemente es cierto que un hecho que no dejó huella alguna en nuestro organismo no será recordado; pero el efecto y el recuerdo no son lo mismo. De hecho, el psicoanálisis muestra que en muchos casos la falta de memoria se debe simplemente a la magnitud del efecto, como cuando una persona casi enloquece de terror y, por la misma razón, no puede recordar la cosa que la aterrorizó. Es necesario distinguir muy claramente entre el hecho pasado que recordamos y el residuo de ese hecho que quedó presente en nuestro organismo. También es necesario (para precavernos contra otra falsa teoría de la memoria) distinguir el hecho que recordamos de otros hechos que pueden acompañar al recuerdo. De este modo, a una persona la irrita el ladrido de un perro. Esta irritación puede producir un efecto permanente, a saber: una tendencia crónica a irritarse por los perros, una aversión a los perros. Pero la aversión a los perros es algo totalmente distinto del recuerdo del hecho que originó esa

aversión. Más aún, cuando recuerda ese primer hecho, puede experimentar, y muy probablemente experimentará una cierta repetición de la irritación original; podrá pensar: «¡Qué perro tan abominable era!». Pero este resurgimiento de la irritación no es idéntico al recuerdo del incidente original; en realidad, el incidente deberá ser recordado para que la irritación reviva de esta manera particular. Las teorías falaces que identifican el recuerdo con huellas residuales o revivificaciones de experiencias pasadas son valiosas en la medida en que sacan a la luz ciertas cosas que indudablemente ocurren cuando recordamos; pero erróneas en la medida en que tratan de hacer que el recuerdo consista en algo que en realidad no es ni siquiera su concomitante inseparable, ya que las huellas residuales y las revivificaciones de experiencias pasadas pueden ocurrir y ocurren sin ningún recuerdo de las experiencias originales. La fuente de estos errores es el prejuicio de que el objeto del recuerdo debe ser algo que hoy existe. Este prejuicio, que es una deducción, sin duda inconsciente en lo principal, del dogma epistemológico de que todos los estados de conciencia deben tener un objeto real independiente de ellos mismos, impide que sus víctimas se den cuenta de que lo que recordamos es el pasado y no el presente; y que mientras existe no podemos razonablemente recordarlo. Primero debe dejar de existir, y entonces por primera vez estará en posición de ser recordado.

7. La historia y la memoria son cosas totalmente distintas, pero tienen esto en común: que, en cada caso, el objeto es el pasado. Las diferencias entre ellas son que la memoria es subjetiva e inmediata, mientras que la historia es objetiva y mediata. Al llamar *subjetiva* a la memoria quiero decir que su objeto siempre es algo que nos ha ocurrido a nosotros o en nuestro círculo de experiencia. No recuerdo la Guerra de Crimea, pero sí recuerdo la Guerra de los Bores; no recuerdo Santa Sofía pero sí recuerdo San Marcos. En cuanto el objeto queda fuera de mi experiencia

personal, ya no puedo recordarlo. Aun así, es importante señalar que puedo imaginarlo tan vívida y precisamente como si lo recordara. Un niño que a menudo ha oído hablar de algo que ocurrió a su familia antes de que él naciera, puede imaginarlo tan clara y verazmente como imagina los incidentes que él recuerda, y esto podría llevarlo a pensar que recuerda lo que en realidad no recuerda en absoluto. Por ejemplo, puedo recordar cosas que me ocurrieron cuando yo tenía menos de dos años, pero en forma tan confusa y vaga que en realidad ese recuerdo es menos vivo que mi imaginación de las cosas que miembros de mi familia me describieron cuando era niño y que ocurrieron antes de que yo naciera. Y no tengo dudas de que esto explica muchas cosas que a primera vista me parecieron recuerdos prenatales. Al llamar *inmediata* a la memoria quiero decir que no tenemos ni podemos ni quisiéramos tener garantía o sustento de ella salvo ella misma. La pregunta: «¿Por qué recuerdas eso?», que significa: «¿Qué razón tienes para recordarlo?», es un pregunta a la que nunca se podrá dar respuesta excepto alguna irrelevante o negatoria, como «oh, tengo muy buen memoria», «me dejó una gran impresión» o cosas similares. Ciertamente, puedo llegar a comprender que lo que tomé por memoria puede no serlo, como cuando digo que recuerdo haber enviado una carta que después encuentro en mi bolsillo resulta claro que en realidad imaginé o soñé que la había enviado. Pero aunque pueda yo tener motivo para creer que éste es un caso de memoria o que no lo es, lo que no puedo es tener motivos para recordar. Sencillamente recuerdo, y esto es el fin del asunto.

8. La historia, por otra parte, es *objetiva*, con lo cual quiero decir que su interés no está en mi propio pasado personal, sino en el pasado en general, el pasado despersonalizado, el pasado simplemente como un hecho. Y aunque yo pueda tener una posesión más firme y completa de mi propia historia que de la de nadie más, éste no es necesariamente el caso. Yo puedo saber más

acerca de la Guerra de Crimea, que no recuerdo, que acerca de la Guerra de los Bores, que sí recuerdo; y puedo saber más acerca de la temprana historia de mis hijos, que he estudiado con la inteligencia de un ser humano adulto, que de mi propia historia infantil, que ocurrió cuando yo era demasiado pequeño para comprender lo que estaba ocurriendo. Y resulta concebible, aunque no muy probable, que un estudioso de hábitos solitarios pueda ser capaz de ofrecer una explicación histórica mejor y más fiel de la sociedad y la política de la antigua Atenas que de las mismas cosas en su propio país y durante su propia vida. Y cuando llamo *mediata* a la historia, quiero decir que las afirmaciones que contiene siempre se hacen sobre bases que el historiador puede mostrar cuando se le desafía. «¿Por qué cree usted esto?», lo que significa: «¿Qué razones tiene usted para hacer esta afirmación histórica?», es una pregunta esencialmente contestable, y en la medida en que el historiador conozca bien su trabajo, podrá dar una respuesta razonable y aceptable.

9. Esta respuesta siempre tomará la misma forma general, a saber: «Encuentro en mis fuentes cierta información que me lleva a esa creencia». Y esta respuesta es característica de la historia. Otros tipos de pensamiento son mediatos y, al ser cuestionados, pueden mostrar sus bases; pero en ningún otro campo del pensamiento se llama a esas bases fuentes, evidencias o cosas similares. Por tanto, debemos examinar esta concepción y ver lo que implica.

B. Las fuentes de la historia

10. Una fuente, autoridad o documento es la materia prima de la cual se hace la historia. Puede ser, en sí misma, la declaración de un hecho pasado, es decir, ser homogénea con el producto terminado en que el historiador trata de convertirla; pero no

tiene que serlo. Puede ser un documento, como una carta constitutiva, una escritura o una proclama, que toma la forma de una orden; y, en este caso, nada es más fácil que convertirlo en una narración diciendo: «En el año *x* el rey *y* otorgó tales tierras a tal y tal abadía»; pero deberemos tener en cuenta la posibilidad de que la orden no fuese obedecida, o bien que la persona que la dio ni siquiera pretendía ser obedecida. En este caso, cuando nuestros documentos toman la forma de una narración, debemos tener presente la posibilidad de que el narrador estuviese haciendo circular falsedades, por ignorancia o con toda intención. El caso se vuelve más complicado cuando la fuente no es ni siquiera una orden, sino simplemente la reliquia de una acción, como una moneda enterrada o los restos de edificios y de utensilios. Aquí se vuelve evidente, aun para la mente menos reflexiva, que el documento no nos dice nada a menos que, por la aplicación de ciertos principios, logremos interpretarlo, arguyendo que los edificios de tal índole necesariamente debieron construirse con cierto propósito, edificarse en cierta época, etc. Pero lo que es cierto de estas fuentes no verbales en realidad es cierto de todas las fuentes posibles. Todas son mudas salvo para una mente que pueda interpretarlas; y hasta una fuente que consista en una narrativa simple —un Tucídides o un Froissart— no rinde ningún resultado histórico, ni bueno ni malo, hasta que se haya elaborado algún tipo de método para interpretarla.

11. La interpretación de las fuentes es, por lo tanto, el elemento formal de la historia, que equilibra el elemento material que es la fuente misma. Sin estos dos elementos no hay historia. Y mientras que las propias fuentes tienen que ser encontradas, reunidas, coleccionadas por el historiador como datos que limitan el campo de su actividad, la labor de interpretarlas procede de acuerdo con principios que él crea por sí mismo, a partir de la nada; no los encuentra prefabricados, sino que tiene que decidir sobre ellos mediante un acto parecido a una legislación. La «re-

ceptividad» del historiador hacia sus fuentes es contrapesada por su «espontaneidad» con respecto a los principios según los cuales las interpreta.

12. Las fuentes, pues, deben ser encontradas, dadas prefabricadas al historiador. Su labor consiste en recabarlas, y esto implica buscarlas. Pero no puede buscarlas hasta que se haya puesto de acuerdo consigo mismo sobre algunos principios de interpretación; pues mientras no haga esto, no sabrá qué buscar. Debe saber qué tipo de documento producirá resultados de acuerdo con los métodos que él utiliza; pues diferentes métodos exigen tipos totalmente distintos de documentos. Por lo tanto, una colección completa de fuentes es un imposible; aun con respecto a un periodo limitado a un problema particular dentro de ese periodo. Pues cada avance en el estudio del problema saca a luz un nuevo tipo de fuente. Así, hace 100 años, las fuentes para la historia del Imperio romano consistían, no exclusivamente pero casi, en escritores de historia antiguos. Durante el siglo XIX la importancia de inscripciones, nunca enteramente desdeñada, fue por primera vez plenamente reconocida, y el *Corpus* de inscripciones latinas fue establecido —aún no está completo y nunca lo estará— para recabar esta recientemente admitida fuente de conocimiento, en forma tal que los historiadores pudiesen manejarla. A finales del siglo XIX se aprovechó un tipo completamente nuevo de fuente, a saber: la alfarería; y otras sin duda surgirán conforme avance el estudio intensivo del periodo. Pero todo lo que podemos hacer con las fuentes es reconocerlas e interpretarlas; no podemos añadir un solo fragmento allí donde falta; donde encontramos un hueco en nuestra búsqueda documental, no podemos hacer nada que nos ayude. Cuando, como resultado de la Ley de Propiedades Raíces de lord Birkenhead, de 1923, los títulos de propiedad se volvieron innecesarios para la tenencia de la tierra, se inició por todo el país una destrucción sistemática de tales títulos, entre los abogados y agentes a cuyo cargo estaban; y tal destrucción de

fuentes potenciales no examinadas ni interpretadas de historia medieval ha asestado el más grave golpe al conocimiento desde la Revolución francesa, porque semejante pérdida de material es absolutamente irreparable: no puede haber otros medios posibles de recuperar la información que este holocausto ha puesto fuera de nuestro alcance.

13. Sin embargo, cuando falta un tipo de fuente, el historiador inventa nuevos métodos de interpretación y descubre otros. De este modo, la historia medieval es rica en documentos escritos y en arquitectura fechable. Cualquiera puede aprender a interpretar los moldes góticos y la escritura medieval en muy breve tiempo, y hay de ellos la cantidad que se quiera; y por consiguiente el historiador que desee reconstruir la historia de una abadía nunca se preocupará en ir más lejos que estas fuentes. Pero en el Imperio romano no encontramos documentos escritos de los que pueda hablarse, salvo inscripciones, que nos revelan muy poco, además de detalles personales, y prácticamente no existe para ello arquitectura fechable; así, esto nos remite a otras fuentes, y hemos diseñado una complicada ciencia de la arqueología cuyo objetivo es interpretar cronológicamente los estratos sobrepuestos de un sitio habitado y los objetos en él contenidos. En ese sentido, no existe arqueología para el periodo medieval; ningún alma viviente sabe la quinta parte acerca de alfarería medieval, por ejemplo, de lo que cualquier principiante sabe de alfarería griega o romana.

14. El abasto de fuentes es, por lo tanto, infinito, en el sentido de que nadie que esté trabajando en un problema histórico puede haber llegado al fin de ellas, y el punto en que pensamos que hemos agotado las fuentes es sólo el punto en que nuestros propios principios de interpretación han agotado el tipo peculiar de materiales a los que se pueden aplicar. Pero las fuentes en realidad aprovechadas en cualquier punto por cualquier estudioso siempre son finitas. Por lo tanto, es posible hacer una lista de las

fuentes que se han aprovechado en la solución de un problema particular, pero no hacer una lista de las fuentes que podrían utilizarse en la solución de un problema aún no resuelto.

15. Un estudioso conocedor de las fuentes es llamado especialista, y la especialización, o erudición, es ese elemento —un elemento necesario— que en la historia consiste en poseer los materiales de la historia. Un hombre culto no es necesariamente un historiador; pero un historiador sí debe ser un hombre culto. Y, sin embargo, existe una tendencia natural a confundir las dos concepciones y a identificar la historia con la erudición. Éste es un tipo de error muy común. Donde existe una distinción entre un factor que es dado a la experiencia y otro que es aportado por la mente que experimenta, la constancia misma de la actividad mental nos lleva a perder este último de vista, de modo que toda la experiencia es atribuida al factor dado. Así, los pintores que pintan paisajes y otros objetos naturales tienden a pensar que encuentran ya prefabricadas sus obras de arte en el mundo exterior, y pasan por alto el hecho de que al pintar un paisaje siempre están efectuando actos de selección, adaptación, convencionalización e idealización, sin los cuales la pintura simplemente no sería una pintura. De manera similar, la gente a menudo discute acerca de la influencia del medio sobre el físico y el carácter como si la idiosincrasia de la persona sobre la cual el medio supuestamente está actuando no tuviera nada que ver con sus acciones. Frecuentemente, son las personas activas y espontáneas las que más se olvidan de la existencia de su propia actividad espontánea; y son la facilidad y el éxito mismos con que el historiador interpreta sus fuentes los que lo llevan a imaginar que no está interpretándolas, sino que están interpretándose a sí mismas, que tienen el significado escrito en la frente, y que para ser comprendidas no requieren más que una somera inspección. De este modo las fuentes quedan falsamente identificadas con la historia que puede escribirse a partir de ellas; y cuando se comete semejante

error, la historia es considerada como una simple transcripción de fuentes. Desde este punto de vista, las fuentes se vuelven autoridades, o colecciones de afirmaciones que el historiador acepta y trasplanta a su propia narración; mientras que el producto terminado del historiador no es más que una acumulación informe de citas de sus autoridades, más o menos fundidas por medios literarios externos. La mayor parte de las historias que se construyen en gran escala y que cubren una cantidad considerable de terreno muestran huellas de este defecto; la narración parece cambiar de clave, de manera curiosa, cuando una autoridad toma el lugar de otra; así, toda historia de Grecia pasa por un cambio de tono cuando Heródoto le cede el lugar a Tucídides, y es muy difícil estudiar la historia de los inicios del Imperio romano sin caer víctimas del melodrama de Tácito. El defecto incluso se puede defender alegando que el historiador no puede llegar más allá de sus fuentes, y que no tiene otra opción que aceptarlas y creer en lo que le dicen. Pero esto es absolutamente falso. El historiador, así sea en el más rudimentario nivel de pensamiento, es responsable de aceptar a sus autoridades como autoridades; cree lo que dicen no porque lo dicen, sino porque él ha establecido el principio de creerles; él siempre tiene una alternativa, aunque la opción de aceptar lo que se le dice puede ser, y con frecuencia es, decidir que de momento es inalcanzable una información fidedigna sobre esa cuestión particular. Siempre es señal de estupidez alegar que uno está obligado por lo que dicen las propias autoridades; esto es verdad sólo para el lado material del pensamiento histórico, aunque no sea cierto para lo formal.

16. Una consecuencia del error que consiste en considerar la historia como contenida y prefabricada en sus fuentes es la distinción entre historia y prehistoria. Desde el punto de vista de esta distinción, la historia es sinónimo de fuentes escritas, y la prehistoria, de la falta de tales fuentes. Se cree que sólo se puede formar una narración razonablemente completa y precisa cuan-

do poseemos documentos escritos a partir de los cuales construirla, y que cuando no tenemos ninguna sólo podemos unir un ensamble, débilmente construido, de conjeturas vagas y mal fundadas. Esto es completamente falso; implica un monopolio de lo fidedigno o de lo informativo que las fuentes escritas no poseen, y hay muy pocos tipos de problemas que no puedan resolverse con base en testimonios no escritos. Por ejemplo, con frecuencia se dice que para resolverse, los problemas cronológicos sobre todo requieren fuentes escritas; pero incluso la cronología escrita a menudo es muy difícil de interpretar cuando se refiere a épocas que no podemos correlacionar, con toda certeza, con la nuestra (por ejemplo, el ciclo sótico egipcio, que es un periodo de 1460 años, y que nos expone a la incertidumbre para toda la historia egipcia temprana, ya que un hecho pudo ocurrir en una u otra de dos fechas idénticas separadas por 1460 años), y, por otra parte, datos cronológicos no escritos, como los depósitos anuales de lodo dejados por el retroceso de los glaciares al término de la Edad de Hielo, a veces pueden dar resultados extraordinariamente precisos. Estrictamente hablando, toda la historia es prehistoria, pues todas las fuentes históricas son simple materia, y ninguna es historia prefabricada; todas requieren ser convertidas en historia por el pensamiento del historiador. Y, por otra parte, ninguna historia es simple prehistoria, porque ninguna fuente o grupo de fuentes es tan reacia a la interpretación como se cree que los son las fuentes de la prehistoria.[3]

17. No obstante, en un cierto nivel de pensamiento, tiene valor la distinción entre historia y prehistoria. Si tomamos al historiador en un punto preciso de su desarrollo, en lugar de considerarlo en su idea o como lo que debiera ser; si tomamos el caso del principiante en labores históricas, descubriremos que para él, y sólo para él, existe una distinción entre el material histórico en crudo —escrituras y cartas constitutivas, edificios en ruinas, monedas y restos de alfarería— y el material histórico predigerido,

la narración prefabricada. La diferencia es que el material predigerido ya ha sido transformado en algo homogéneo, similar a aquello en lo que él está tratando de convertirlo, mientras que el material crudo le hace exigencias que él no puede cumplir. No sabe cómo interpretar las escrituras y los utensilios: para él son simples curiosidades, cosas que contempla sin mayor inteligencia en los museos; pero sí sabe, en cierto sentido, cómo leer un libro de historia, que le transmite algo a la mente, mientras que el material crudo no le transmite nada. Por lo tanto, el principiante en historia es introducido en libros de historia prefabricados, a partir de los cuales obtiene algo; aunque sus estudios posteriores le muestren que casi todo lo que creía era falso. Aun así, esta falsedad fue una etapa necesaria en el camino a la verdad. Y hay que tener esto en cuenta en relación con la enseñanza de la historia a los muy jóvenes. Las historias de Noé, de Rómulo y Remo, del rey Alfredo y los pasteles pueden ser absolutamente falsas, pero un niño que no se ha alimentado con estas historias, o con otras igualmente fabulosas, tiene pocas posibilidades de adquirir jamás ese saludable apetito por la historia sin el cual no podrá sustituir estos relatos por otros más verdaderos. Los libros de texto que utilizamos en la escuela son uno o dos grados más ciertos que la historia de Alfredo y los pasteles; pero también están infectados por el mismo barniz de leyenda, y es una generalización bastante segura decir que para cuando una afirmación se ha abierto paso hasta un libro de texto, ya ha sido o bien refutada o al menos seriamente puesta en duda por el avance del conocimiento.

18. La relación entre dos tipos de fuentes, el material crudo y el material predigerido o narración prefabricada, corre paralela a la distinción que hay entre la belleza de la naturaleza y la belleza del arte. Cuando un niño está aprendiendo a dibujar, le resulta mucho más fácil copiar una pintura de algo que dibujar directamente a partir de la cosa misma, porque la pintura es una versión predigerida de la cosa; alguien más ha abordado ya el problema

de cómo dibujar esa cosa, y el niño aprovecha la experiencia de su predecesor. Por esto es fácil dibujar cosas de una manera convencionalizada, y difícil dibujarlas de una manera naturalista. De manera similar, es mucho más fácil ver la belleza de una cosa cuando ya está interpretada e idealizada en una obra de arte que cuando se nos presenta en su crudeza natural: el artista les señala con su obra a otros unas bellezas que sin su ayuda ellos no habrían visto. Por lo tanto, sería absurda pedantería insistir en que nadie debe copiar dibujos, sino siempre dibujar de la naturaleza, e igualmente absurdo exigir que la gente pasara por alto las obras de arte y se apoyara siempre, para sus experiencias estéticas, en la naturaleza y en sus propios poderes imaginativos. En la dinámica de la religión, esto es olvidar los medios que la gracia nos proporciona para hacer avanzar nuestra propia vida espiritual, y esto es blasfemar contra el espíritu que nos ofrece estos medios con la intención de conducirnos a toda la verdad.

19. El historiador como aprendiz, entonces, acepta la narración como la encuentra sobre una base de confianza, y hasta ese punto es incompetente para ir más allá y criticarla, o bien (lo que es lo mismo) para construir su propia narración por sí mismo basado en materiales crudos. En esta etapa, sólo es historiador *in fieri*, no historiador *in esse*. Está aceptando, a base de confianza, una narración prefabricada y aún no ha llegado a la concepción de verdad histórica, verdad que surge de la crítica y que puede soportar las críticas. No está en posición de llamar narrativa verdadera a la narrativa que acepta; todo lo que puede decir por ahora es que esto es lo que encuentra en sus autoridades. Y en esta etapa, cuando aún no ha aprendido a construir una narración por sí mismo, depende por completo de la narración prefabricada y para él la historia, por consiguiente, es equivalente a la totalidad de las narraciones prefabricadas. Cuando éstas le fallan, no encuentra historia sino prehistoria, materiales que no puede interpretar con alguna precisión y confianza.

20. Pero ni siquiera en esta etapa elemental del pensamiento histórico el historiador es tan pasivo como él cree. Al fin y al cabo acepta a sus autoridades, y esto implica un principio de preferencia, aunque casi no se le reconozca como tal; y las interpreta, en el sentido de que lee sus narraciones y encuentra en ellas sólo lo que su conocimiento del lenguaje en que están escritas le permite encontrar. Y muy pronto cobra conciencia de que al leer este o aquel libro debe tomar en cuenta tal o cual idiosincrasia o tendencia del escritor, y debe recordar también que el escritor, a su vez, estuvo limitado por *sus* autoridades y que en ningún caso puede haber sido un testigo presencial autosuficiente de todo lo que relata. Estas concepciones empiezan a modificar la reproducción acrítica de la narración prefabricada; y cobran más y más importancia conforme el intento por reproducir dicha narración se vuelve más y más consistente. En cuanto el aprendiz empieza a completar su estudio de un libro estudiando otros, descubre, forzosamente, que sus puntos de vista difieren y que sus versiones de la misma narración nunca concuerdan por completo: y, por lo tanto, cobra conciencia de que su propia historia, la narración que está tratando de edificar en su mente, no puede seguir a una autoridad sin apartarse de otra. Y por ello se ve obligado a asumir la responsabilidad de elegir a quién creerle.

21. Esta capacidad de elegir las propias autoridades entre cierto número de posibilidades es la forma primera y más rudimentaria en que le historiador se da cuenta de su propia libertad. Pero de su circunstancia de ser una etapa primitiva en el desarrollo de la libertad histórica no se sigue que sean fáciles de resolver las dificultades que presenta. No lo son. De hecho, en el nivel de pensamiento que ahora hemos alcanzado, son insolubles. Pues *ex hypothesi* cualquier autoridad, por mala que sea, sabe mucho más que el estudiante acerca de los hechos en cuestión: ¿cómo puede, entonces, el estudiante, decidir rechazar alguna de ellas? Diríase que cualquier elección entre las distintas autoridades deber ser

caprichosa; que sencillamente decidimos seguir a *A* y pasar por alto a *B* por ninguna otra razón salvo porque así hemos decidido hacerlo. O bien, si hay que dar una razón, será una razón irrelevante: como que *A* es mejor escritor que *B* y presenta de manera más atractiva su versión; que *A* es una fuente con la que ya estamos familiarizados de tiempo atrás, y la versión de *B* es una afirmación recientemente descubierta y, por ello, sorprendente; o que la versión de *A* armoniza con nuestros prejuicios personales, políticos, psicológicos o similares. Y cuando reflexionamos sobre la pobreza de las razones que nos llevaron a preferir a *A* sobre *B*, fácilmente podemos concluir que nuestra fe en *A* es infundada; y esto puede producir un escepticismo general con respecto a las creencias históricas, y la convicción de que toda narración histórica es (como dijo Voltaire) una *fable convenue*,[4] y que la investigación histórica es (como la llamó Rousseau) «l'art de choisir, entre plusieurs mensonges, celui qui reseemble le plus à la vérite».[5] Este escepticismo es, en realidad, una consecuencia necesaria de considerar a la historia como una transcripción de narraciones prefabricadas, y quienes no caen tarde o temprano en él se escapan sólo porque están demasiado necesitados de congruencia lógica, o porque son demasiado frívolos en su actitud hacia sus propias investigaciones históricas para llegar nunca tan lejos. No obstante, el pensamiento histórico no termina aquí, sencillamente, en desastre. No es flaqueza sino fuerza la que lo ha llevado a este punto; si hubiese sido más débil se habría contentado con reproducir simplemente relatos prefabricados; pero se ha sentido insatisfecho con eso porque ha reconocido que incluso al reproducir una narrativa prefabricada ha estado ejerciendo una libre elección de autoridades, y el problema ante el que ahora se encuentra consiste en comprender lo que está implícito en su libre elección. Una vez resuelto este problema desaparecerá la concepción de la historia como transcripción de autoridades, y el historiador habrá salido de la etapa de aprendizaje y entrará en

la etapa de la investigación autónoma y de autodependencia. Esta transición puede describirse como la transición de la historia dogmática a la historia crítica: la historia dogmática es la historia tal como le aparece al principiante, y la historia crítica es la historia tal como le aparece al estudioso competente. Transiciones similares existen en el desarrollo del arte, la religión, la filosofía y, de hecho, en toda disciplina; pues la regla es que siempre aprendemos a dominar una actividad si al principio aceptamos sin vacilar las órdenes de quienes la han dominado antes que nosotros. El lugar del dogmatismo en la vida humana es un lugar necesario y permanente, y quienes quisieran expulsarlo por completo tan sólo ponen de manifiesto, con este deseo, el hecho de que aún no comprenden la vida humana y por consiguiente no han trascendido la etapa de necesitar del dogmatismo para bien de sus almas; pero el lugar del dogmatismo está en la escuela. La primera labor del aprendiz es aprender lo que se le enseña, y hacer lo que se le diga que haga; si ya pudiera pensar por sí mismo y escoger por sí mismo qué hacer, no sería aprendiz. Por lo tanto, toda enseñanza es necesariamente dogmática, y la historia como enseñanza debe ser una historia dogmática, una narración prefabricada, sencillamente entregada al alumno para que la aprenda y la reproduzca.

C. La interpretación de las fuentes

22. El momento del desarrollo del pensamiento histórico que estamos considerando es aquel en que el historiador ha dejado de contentarse con narraciones prefabricadas, y pide razones por las que debe aceptar una versión y no otra. En el círculo de la historia dogmática la respuesta es fácil: el maestro le indica qué narrativa debe aceptar, y por lo tanto dicha aceptación no es un asunto de razonamiento, sino de disciplina escolar. Pero cuando ya

no se aplica el motivo disciplinario y el aprendiz ha salido de la escuela, se vuelve responsable de su elección de la autoridad a la que va a seguir y, como hemos visto, no puede dejar de descubrir que cualquier razón en contra de aceptar cualquier autoridad se aplica *mutatis mutandis* a cualquier otra, con el resultado de que va a parar al escepticismo.

23. La salida de tal escepticismo se encuentra cuando se comprende que las fuentes no son autoridades, sino meras fuentes; que la actitud del historiador hacia ellas no debe consistir ni en aceptación ni en rechazo, sino en interpretación. Ya hemos visto que, en cierto sentido, la aceptación de una autoridad siempre implica interpretación; pero si esto sólo significa que el lector debe conocer el lenguaje que está leyendo y traducirlo al suyo propio, la interpretación sólo se puede aplicar a las palabras de la autoridad y no a su pensamiento. El punto al que ahora hemos llegado nos pide preguntar no sólo «¿qué intentó transmitir el escritor cuando empleó estas palabras?» —que es una pregunta de interpretación meramente lingüística—, sino «¿cuál es la verdad histórica que yace tras el significado que intentó transmitir?» —que es una pregunta de interpretación histórica en el sentido propio de la palabra, y que presupone que la verdad de la que vamos en pos no fue poseída, prefabricada, por el escritor al que estamos estudiando, o que, al menos, no intentó transmitirla a nosotros en las palabras que está empleando—. En suma, ahora estamos tratando de llegar detrás de nuestras autoridades, que es exactamente lo que, en la etapa dogmática del pensamiento histórico, dijimos que nunca podía hacerse; estamos inventando los medios para protegernos contra autoridades que son ignorantes de los hechos que estamos tratando de aprender de ellos, o que en realidad intentan ocultarnos esos hechos.

24. Esto en realidad no es tan difícil como parece. La única dificultad de cierta importancia es la dificultad psicológica de convencernos a nosotros mismos de tratar con espíritu crítico a las

fuentes que hasta entonces habíamos estado tratando dogmáticamente. Es desconcertante y un tanto escandaloso encontrarnos con que los escritores que habíamos considerado como autorizados e incorruptibles canales de la verdad están interpretando en forma totalmente errónea los hechos que describen, o deliberadamente mienten acerca de ellos; y cuando historiadores experimentados nos aseguran que todas las fuentes están manchadas de ignorancia y de mendacidad, solemos atribuir esta opinión simplemente a cinismo. Y, sin embargo, esta opinión es en realidad la posesión más valiosa del pensamiento histórico. Es una hipótesis de trabajo sin la cual ningún historiador puede dar un solo paso. Cuando tropezamos con alguna pieza de narración que estemos tratando de utilizar como material histórico, es absolutamente necesario sentar al narrador en la silla de los testigos y hacer gala de todo nuestro ingenio para que el testigo contradiga su testimonio. Y nadie que comprenda la extrema dificultad de narrar correctamente los hechos se resentirá al ver semejante tratamiento. Pero ahora nos encontramos en una etapa más avanzada que la de sencillamente desacreditar a un testigo; en este momento estamos de acuerdo en que todos los testigos están desacreditados, en el sentido de que nunca estaremos justificados si sólo transcribimos su narración a la nuestra, sin modificación alguna, y de que estamos tratando con el problema de cómo arrancarle la verdad a un testigo que no la conoce o que está tratando de ocultarla. Ésta es la etapa positiva o constructiva de la crítica.

25. El problema, como ya lo he sugerido, se asemeja al de interrogar a un testigo en un tribunal; pero difiere porque en este caso el testigo, no estando presente ante nosotros, no puede responder a las preguntas y, por lo tanto, no podemos poner a prueba la coherencia de su narración de manera más convincente. Pero sí podemos hacer algo similar. Podemos estudiar el carácter, la situación y la actitud de nuestro testigo, y esto nos permitirá establecer una especie de coeficiente personal que da re-

sultados al menos parciales cuando lo aplicamos a sus declaraciones. Descubrimos, por ejemplo, que tal o cual escritor es un admirador de la democracia, y siempre dirá todo lo que pueda a favor de ella y en contra de otros sistemas políticos; que otro escritor desea apoyar un programa político contemporáneo suyo por el método indirecto de la narración histórica (por ejemplo, apoyar al socialismo describiendo los sufrimientos de los obreros empleados por los capitalistas); que otro fue mucho muy afectado por la admiración o el odio a una figura central de su relato, un personaje quizá como Julio César o Napoleón, cuyo genio extraordinario hace casi imposible considerarlo sin algún tipo de emoción. No estoy ahora planteando la pregunta de si el historiador puede o debe mantenerse apartado de estas perturbadoras influencias; sólo estoy indicando que son influencias perturbadoras, y que no podemos emplear narrativas como fuentes seguras sin tomarlas en cuenta.

26. Ahora bien, esto significa que debemos aplazar la tarea de determinar la verdad acerca de un hecho dado hasta que hayamos determinado la verdad acerca del historiador que ha escrito al respecto. Hemos de tratar no sólo con la historia misma, sino con lo que llamaré historia del segundo grado, o historia de la historia. Podemos vernos tentados a pensar en la historia de segundo grado como de una especie de ejercicio histórico dispendioso, interesante para los historiadores como la historia de su propio oficio, un tanto como es interesante la historia del propio colegio, pero, en general, irrelevante en la búsqueda de la historia del primer grado, algo así como una excrecencia de ella y, en general, una excrecencia inútil y trivial. Pero la verdad es lo opuesto. La historia de segundo grado es un elemento absolutamente necesario en la historia de primer grado; no puede resolverse ningún problema histórico acerca de algún hecho pasado hasta que hayamos resuelto el problema de la historia de su historia. Por ejemplo, nadie soñaría con haber resuelto los proble-

mas que rodean la batalla de Maratón hasta haber estudiado la bibliografía sobre el tema y haberla dispuesto de tal manera que tenga ya en su propia mente una narración que dé cuenta de la historia de la teoría y la investigación maratónicas. Para una persona que hubiese resuelto el problema de Maratón, no cabe duda de que una historia de las investigaciones sobre tal problema sería dispendiosa e inútil; pero eso se debe a que una persona que ya hubiese resuelto el problema habría pasado, *ex hypothesi*, por todas las anteriores etapas de la investigación en su propia persona, exceptuando aquellas que fueran demasiado tontas para atraer su atención siquiera por un momento; y repetirlas en una nueva narrativa histórica sería, simplemente, volver a terreno trillado. Una persona que ha resuelto un problema y retiene de manera vívida y completa la solución en su mente, sigue consciente de las articulaciones de pensamiento que el problema y su solución implican; es decir, aún tiene en mente los diversos elementos de la verdad alcanzada que están contenidos en la solución, y los distintos errores posibles que ha conseguido librar. Ahora bien, los investigadores anteriores (y, *ex hypothesi*, fracasados) del mismo problema, sin duda aprendieron algunas de estas verdades y evitaron algunos de los correspondientes errores; de no ser así, no habría razón para mencionarlos en una historia de la investigación. Asimismo, en la medida en que, a la larga, no tuvieron éxito, también acabaron por naufragar en algún error. Por consiguiente, el investigador que triunfa está en una posición superior a la de cualquiera de ellos y no tiene nada que aprender estudiándolos; por lo tanto, la narración del pensamiento de ellos será para él una narración sin interés. Pero tiene gran interés en cualquiera de las dos circunstancias siguientes: primera, para el investigador que hasta ahora no ha logrado triunfar, pero que desea resolver el problema por sí mismo; y, en segundo lugar, para el investigador que triunfa y que ha dejado de estar plenamente consciente del alcance y de las articulaciones

de su propio descubrimiento, y que no puede recordar éstas de otra manera que recordando las luchas de anteriores investigadores por resolver el mismo problema. Y estas dos funciones son la justificación permanente de la historia de segundo grado. En primer lugar, no es posible resolver ningún problema de historia del primer grado sin una revisión preliminar de la historia del pensamiento sobre el tema, lo que capacita al investigador para insertarse conscientemente en el lugar que le corresponde dentro de la sucesión de investigadores; en segundo lugar, fertiliza y revivifica la solución lograda de cada problema el mirar hacia atrás los intentos anteriores de resolverlo, y sin tal revivificación, la solución se vacía convirtiéndose en una simple fórmula repetida, como por un loro, sin ninguna comprensión.

27. Pero puede parecer una contradicción de términos decir que todo problema de primer grado exige, para su solución, la previa solución de un problema de segundo grado. Por ejemplo, si yo no puedo apreciar con justicia el carácter de Julio César sin antes apreciar el carácter de Mommsen (y eso es lo que he estado diciendo), será fácil señalar que Mommsen es tan personaje histórico como Julio César, y que, por consiguiente, el problema de estudiar su carácter es exactamente un problema de la misma índole que el de estudiar el de Julio César, a saber: un problema histórico de primer grado. Por consiguiente, todo lo que hemos dicho es que antes de haber resuelto un problema deberemos resolver otro de la misma índole, que, por lo tanto, presumiblemente presenta el mismo tipo de dificultad y debe resolverse de la misma manera: en este caso, estudiando las biografías y los vestigios literarios de Mommsen y, como paso preliminar a ello, estudiando las idiosincrasias de sus biógrafos, y así *ad infinitum*. Por lo tanto, si hemos de evitar el absurdo de una regresión infinita, que nos impediría resolver cualquier problema al presentarnos siempre otro que deberá resolverse antes, sin duda deberemos rechazar la idea que he estado planteando, y argumentar

que la historia de la historia no es un antecedente lógico, sino un consecuente lógico de la historia misma.

28. Contra el argumento de que la historia de segundo grado es un consecuente lógico de la historia de primer grado ya he sostenido que lo opuesto queda probado por la práctica uniforme e indispensable de todos los historiadores. Y dado que una onza de práctica vale tanto como una tonelada de teoría, podemos dejar que un hecho como éste se justifique por sí solo contra las dificultades del tipo de las que acabamos de mencionar. Pero aquí lo nuestro es la teoría, y por lo tanto hemos de enfrentarnos a la dificultad con argumentos. Esto sólo puede hacerse señalando que toda historia funciona hacia atrás a partir del presente. Lo que es anterior en el tiempo es, como diría Aristóteles, posterior a nosotros. Partimos de nosotros mismos, del mundo en que vivimos; y sólo en la medida en que captemos esto podemos tener esperanzas de captar la verdad de algo en el pasado. La historia de la historia es un estudio más fácil que la historia, en la medida en que los historiadores que son los objetos de nuestro estudio están más cerca de nosotros y más abiertos a nuestra inspección que los personajes acerca de los que escriben. Conocemos personalmente al señor *A* y esto nos permite predecir con cierta confianza el tipo de prejuicio que se revelará en sus libros acerca de la historia medieval; conocemos de oídas al señor *B*, y al señor *C* por una fresca y congruente tradición, y lo mismo puede decirse de ellos. La psicología de Mommsen es más fácil de captar que la psicología de Julio César porque, aunque no fue conocido personalmente por nosotros, sí fue un europeo moderno, un alemán del siglo XIX, y sabemos muchísimo más acerca del tipo de persona que probablemente fue, a juzgar por su ambiente y por su preparación, de lo que podamos saber nunca acerca de Julio César. Pero el mismo principio se aplica incluso a historiadores del pasado remoto. Dado que Tucídides y Veleyo Patérculo nos han dejado sus propios escritos, tenemos mucha mejor evidencia del

carácter y la actitud de Tucídides y de Veleyo Patérculo de la que podamos tener nunca sobre Cleonte y Tiberio. Por lo tanto, la historia de la historia siempre nos presenta problemas más fáciles que los de la historia de primer grado, problemas para los cuales las evidencias son más voluminosas y más confiables. Pero la diferencia no se agota con esta distinción de grado. No sólo se trata de que la historia de segundo grado está mejor documentada; tiene algo de directa o inmediata, en contraste con lo cual la historia de primer grado siempre es indirecta e inferencial. El historiador se ha colocado directamente enfrente de nosotros cuando escribe para que lo leamos; sólo hay una diferencia de grado entre nuestro conocimiento de él y nuestro conocimiento de personas a quienes nos encontramos y con las que conversamos; mientras que nunca podremos tener este conocimiento directo, ni en el grado más ínfimo, de Alejandro Magno o de Guillermo *el Conquistador*. Esto hace que los problemas de la historia de segundo grado no sólo sean más fáciles que los de la historia pura y simple, sino en realidad más sencillos en su estructura y, por ello, susceptibles de solución por métodos demasiado crudos como para ser exitosos en la historia de primer grado.

29. Así, pues, la actitud crítica reconoce que mientras que el conocimiento que tenemos de nuestras fuentes es directo —o mediado sólo por la interpretación lingüística—, nuestro conocimiento de los hechos que estamos estudiando es siempre indirecto, mediado por una interpretación crítica de nuestras fuentes. Ya no pensamos en que al leer a Tito Livio o a Gibbon estamos cara a cara con la temprana o la tardía historia de Roma; nos percatamos de que lo que estamos leyendo no es historia, sino sólo un material a partir del cual, pensando por nosotros mismos, podemos tener esperanzas de construir una historia. Desde este punto de vista, Tito Livio y Gibbon ya no son autoridades, sino tan sólo fuentes: no se les debe seguir, sino interpretar. Ahora se los ve sólo como un elemento en el producto termina-

do; el otro elemento, no son *otras* fuentes, sino nuestros propios principios de interpretación, que hemos de mezclar con ellos en el mismo sentido en que Miguel Ángel dijo que mezclaba sus colores con sesos.

30. La interpretación de las fuentes debe proceder de acuerdo con principios. No basta interpretarlas de acuerdo con los dictados de la intuición, tratando los casos individuales como si cada uno fuese único y diferente de todos los demás. Hay personas que a veces defienden este método despreocupado o intuitivo de enfrentarse a los problemas que son presentados por la conducta moral, el arte, la ciencia o incluso la filosofía, bajo el estandarte de enfrentar cada caso según sus propios méritos, y apoyan su afirmación polemizando contra la casuística y la tiranía de las reglas abstractas. Ciertamente, las reglas abstractas son malas maestras. Pero de allí no se sigue que no sean buenas servidoras. Y a veces se olvida que es imposible enfrentarse a un caso según sus propios méritos a menos que tenga méritos, es decir, a menos que tenga puntos de contacto reconocibles con otros casos cuyos méritos son de la misma índole general. Sin duda es cierto que cada caso es único; pero la unicidad no excluye puntos de identidad con otros casos únicos; y el negar la autenticidad de los universales es, al menos, tan desastroso como negar la unicidad de sus particulares. De hecho, nadie soñaría con tratar de interpretar un documento histórico salvo a la luz de principios generales, por ejemplo, que tal tipo de escrito es característico de la escritura inglesa del siglo XIII o que tal moneda de plata de pronto se vuelve muy rara a comienzos del siglo V d. C., o que los documentos oficiales tienden a exagerar los triunfos y a minimizar los fracasos; y la única pregunta verdadera consiste en saber si simplemente deberemos asumir nuestros principios y permanecer, hasta donde es posible, inconscientes de ellos, o sacarlos a la luz para discutirlos y analizarlos totalmente. Lo que sí es innegable es que deben existir.

31. A pesar de todo, hay diversas opiniones sobre sus orígenes y bases. A veces se afirma —muy a menudo en la actualidad— que los principios de interpretación se originan inductivamente tras la inspección y la comparación de fuentes históricas; y que habiéndose originado así, se aplican entonces a la interpretación de casos más difíciles. Descubrimos —por experiencia se supone — que los documentos oficiales son lo que se llama «optimistas» en comparación con otras fuentes; y esto nos permite estar en guardia para no dejarnos descarriar por su tendencia genérica en los casos en que no tenemos otras fuentes con las cuales compararlos. Los puntos fuertes y débiles de esta idea son los mismos que los de la lógica inductiva en general. En un sentido psicológico, indudablemente es cierto que reconocemos los principios examinando ejemplos de ellos, y es muy probable que veremos claramente por primera vez la tendencia optimista de los informes oficiales al encontrarnos con un caso en que los combatientes afirman, de manera oficial, victorias decisivas de la misma batalla, o algo por el estilo. Pero desde un punto de vista menos psicológico —lo que quiere decir un punto de vista menos fácilmente satisfecho con la apariencia superficial de los hechos— resulta obvio que aceptamos el principio no porque hayamos visto un ejemplo de él, sino porque el principio mismo demuestra ser aceptable y poseer una certidumbre mucho más completa que la que se apega al puro hecho, la cual, según creíamos, garantizaba a la primera. La función del ejemplo ahora parece ser más bien la de revelarnos los principios que implícitamente aceptamos, y no la de presentarnos unos principios a los que, hasta ahora, éramos ajenos. Y así debe ser, porque lo que realmente hemos hecho no es descubrir el principio de la mendacidad oficial escrito en letras grandes sobre la faz de los hechos, sino apelar a tal principio para hacer inteligibles algunos hechos, y sólo después suponer que tales hechos debieron ser, en sí, un ejemplo del principio, porque suponemos que los hechos deben ser inherentemente inteligibles

y no vemos cómo hubieran podido ser inteligibles de otra manera. Por ello, una nueva reflexión nos convence inevitablemente de que nuestros principios de interpretación tienen su origen no en los hechos tal como los observamos, sino en el pensamiento que usamos para enfrentarlos.

32. Pero este descubrimiento, por muy cierto que sea, nos expone a una nueva confusión. Si nuestros cánones de interpretación no se originan en los hechos sino en nuestro pensamiento, son meramente subjetivos, y esto parece implicar no sólo que son criaturas de la mente sino que son criaturas del capricho. Según esta idea, el pensador individual es libre de seleccionar cualesquier principios que le atraigan, y construir una narración histórica con su ayuda sin ningún intento de mostrar que estos principios —y no otros— son justificables. Si tiene remordimientos de conciencia por ello, podrá aplacarlos *a posteriori*, mostrando que después de todo los principios que arbitrariamente eligió «funcionaron», o produjeron una narración más o menos coherente; pero esto no es prueba de que sean válidos, pues queda la pregunta de si la narrativa así construida es verdadera. Por ejemplo, supongamos a un escritor que estuviera construyendo una historia de la colonización anglosajona. Podría trabajar basándose en la suposición de que los escritores de la época fueron los mejores informados y, por consiguiente, aceptar como cierto todo lo dicho por Gildas; además podría suponer que la tradición popular anglosajona retuvo durante varios siglos un relato preciso de los hechos y, por consiguiente, aceptar como fuente la Crónica Anglosajona; también podría considerar que Nennio es fidedigno porque Nennio encarna tradiciones que se remontan al siglo V, y éstas, como las contenidas en la Crónica, pueden ser precisas. Habiendo hecho esas suposiciones, podrá entonces reconocer que el estudio arqueológico moderno ha producido resultados profundamente incompatibles con estas suposiciones, y esto puede llevarlo a abrazar el principio de que la investigación

arqueológica es en general incapaz de producir resultados históricos. Aplicando estos principios al problema que tiene a la mano, podrá llegar a una narración bastante definida de los hechos principales del periodo en cuestión; pero la pregunta es: ¿será verdadera esta narración?; tal pregunta puede transformarse en otra: ¿son satisfactorios los principios utilizados? Es muy claro, si sus principios son correctos, que su narración será verdadera, o lo más verdadera que puede ser en virtud de las evidencias disponibles. Y no tenemos manera de decidir si la narración es verdadera, salvo preguntando si se deriva legítimamente de la evidencia: no es como si tuviéramos algún método independiente para establecer la verdad de la narrativa, y así probar *a posteriori* la validez de los principios. Sólo nos quedan dos opciones: o consideramos los principios como una elección del capricho personal, en cuyo caso la narrativa que en ellos se sustente sólo puede ser vista como obra de la imaginación; o bien podemos insistir en que los principios deben estar justificados *a priori*, es decir, que deben ser objeto del análisis y estudio crítico de una metodología científica de la historia.

33. Dicha metodología tratará de problemas abstractos o generales conectados con los diversos conceptos utilizados en el pensamiento histórico. Dado que estos conceptos se tratan en abstracto, la ciencia que trata de ellos se bifurcará y desembocará en un número indefinido de ciencias históricas, dedicadas, cada una, a los métodos para tratar de interpretar un tipo de evidencia. Porque debe observarse que la transición de la historia dogmática a la historia crítica implica un inmenso ensanchamiento del campo de evidencia. Mientras que la historia dogmática no reconoce fuentes sino sólo autoridades, que deben consistir en narraciones prefabricadas, la historia crítica trata estas narraciones no como autoridades, ni como historia prefabricada, sino como fuentes, o evidencia que debe transformarse en historia al interpretarla; y eso significa pasar por alto el hecho de que son na-

rraciones y tratarlas de la manera en que las trataríamos si no fuesen narraciones. Los métodos de la historia crítica son aplicables, por lo tanto, a una variedad infinita de objetos, todos los cuales pueden volverse fuentes históricas en la medida en que los historiadores pueden encontrar maneras de emplearlos como tales. Todavía no existe una distinción *a priori* entre los hechos que pueden y los que no pueden ser utilizados como materiales de la historia; todo depende de la capacidad del historiador para descubrir materiales que pueda emplear, y éstos serán de las clases más disímbolas, y los principios de su empleo podrán ser infinitamente variados. Ésta es la razón de ser de ciencias como la paleografía y la diplomacia, la epigrafía, la numismática, la arquitectura histórica y todas las ramificaciones de la arqueología en su aplicación a diversos tipos de implementos y vestigios. Todas estas ciencias combinan un lado teórico, consistente en proposiciones generales que tienen que ver con cosas como el periodo de la historia en que se utilizó este o aquel molde u ornamento, y un lado práctico ocupado en elaborar recomendaciones generales sobre la búsqueda del tipo especial de evidencia en cuestión. En parte, estas ciencias pueden descubrirse en los libros escolares; pero sólo en muy pequeña parte. El estudioso que tiene deseos de aprenderlas deberá ponerse como aprendiz del oficio trabajando en compañía de personas experimentadas; las encontrará en museos, en bibliotecas, entre el personal de las excavaciones y hasta en universidades. Estos cuerpos de doctos investigadores históricos, que transmiten mediante instrucción personal o de palabra gran cantidad de conocimientos que nunca llegan a los libros, conforman uno de los rasgos más interesantes de nuestra civilización en su faceta intelectual. Nos recuerdan el sistema de gremios medievales, y tienen los mismos puntos fuertes: aseguran, como nadie más puede hacerlo, un alto nivel de trabajo bastante consistente, y obstaculizan el que una persona absolutamente incompetente o inexperta emprenda una delicada investi-

gación y le imponga sus inútiles resultados al público. El hecho es que una sólida preparación técnica sólo puede ofrecerla alguno de tales sistemas de interrelación personal y prolongada, como la que ofrece el aprendizaje; y tal como un hombre debe aprender la técnica de una artesanía si quiere llegar a ser un buen artesano, así también deberá ser aprendiz de la técnica de investigación histórica si quiere llegar a ser un historiador competente. Sin embargo, vale la pena señalar que nuestra costumbre de imprimir y publicar detalles técnicos suele descarriar a los que aspiran al conocimiento histórico. Cualquiera que desee leerlos puede encontrar tal cantidad de publicaciones sobre, por ejemplo, numismática, que las personas a menudo se ven tentadas a imaginar que simplemente leyendo libros pueden volverse numismatas o incluso formarse una impresión general de la extensión, la congruencia y el valor histórico de la numismática. Esto es un gran error. Los libros que tal persona lea son positivamente desencaminadores, salvo para quien haya manejado constantemente monedas en compañía de personas capaces de dirigir su atención hacia sus rasgos sobresalientes; y ninguna cantidad de aprendizaje libresco puede compensar esta instrucción y experiencia personales en la manipulación de objetos reales. El pescador que, olfateando la plomada después de haberla sumergido, es capaz de encontrar su camino a través de la niebla, no es mucho más independiente del aprendizaje en libros que el arqueólogo que, después de frotar su pulgar contra el borde de una vasija, exclama: «No se sienten así hasta mucho después del reinado de Domiciano».

34. Para un tratamiento científico de esta índole, la narración no es menos dócil que cualquier otro tipo de material histórico. El tratamiento peculiar que exige la narrativa generalmente recibe nombres como alta crítica, *Quellenkritik*, etc. Un ejemplo muy notable y casi único se puede ver en el actual estado de la crítica del Nuevo Testamento, que se ha emprendido con la in-

tención deliberada de poner a prueba, con el mayor rigor posible, lo fidedigno de los relatos en cuya verdad el cristianismo pone su esperanza de felicidad humana y de salvación. El hecho de que este estudio crítico del Nuevo Testamento haya sido emprendido exclusivamente por personas deseosas de creer todo lo que sea posible de la fe cristiana es un testimonio extraordinario y casi increíble de la dignidad moral y la sinceridad intelectual de nuestra época; y el hecho de que, para encontrar un ejemplo perfecto de método histórico moderno, sea necesario volverse a este campo particular, muestra que los teólogos no han adoptado, de ninguna manera, un arma que otros hayan preparado, sino que se han adelantado a los historiadores en la esfera de la técnica histórica. Puede decirse con certeza que en la actualidad el historiador profesional promedio es mucho menos crítico en su actitud hacia Heródoto de lo que el teólogo profesional promedio lo es en su actitud hacia san Marcos.

35. Hasta este punto, sin embargo, hemos considerado sólo la parte empírica de la metodología histórica, la parte relacionada con las particularidades de los diferentes tipos de evidencia. Pero existe otra parte que es de mucho mayor importancia, a saber: la metodología general o pura. Ésta se ocupa de los problemas de método que nunca faltan en cualquier trabajo del pensamiento histórico. Un ejemplo de dichos problemas es el del argumento a partir del silencio. La pregunta es: ¿podemos decir que un determinado acontecimiento no sucedió porque nada nos dice lo contrario? Por un lado, puede argumentarse que no podemos, porque nuestras fuentes no agotan todos los acontecimientos en su periodo, y porque pudo ocurrir cualquier cantidad de cosas sobre las cuales no dicen nada. Pero, por otro lado, se puede afirmar que los historiadores siempre se apoyan en el argumento a partir del silencio cuando aceptan una narrativa basada en determinada fuente porque no tienen otras fuentes y, por lo tanto, no pueden evaluar la fuente que sí poseen. Así, nuestra explicación

de un acontecimiento cualquiera, sobre el cual sólo contamos con una autoridad, tendrá ciertamente que ser modificada si descubrimos una segunda autoridad (por ejemplo, la explicación de la revolución ateniense de 411 y su modificación posterior tras el descubrimiento de la Αθηναίων πολίτεια [*Constitución política de los atenienses*] de Aristóteles). De ahí que siempre exista un argumento a partir del silencio implícito en cada inferencia histórica. Y se vuelven explícitos cuando los encontramos como sigue: ningún objeto hallado en este sitio puede ser fechado como anterior al año *x* o posterior al año *y*; por lo tanto, el sitio estuvo ocupado sólo durante el periodo *xy*. En este caso estamos argumentando directamente a partir de que no hemos encontrado cierto tipo de objetos. Aun así, ningún arqueólogo vacilaría en emplear argumentos semejantes. De este modo, aunque en principio el argumento a partir del silencio parece obviamente indefendible, en la práctica todos los historiadores lo usan, y lo usan incesantemente. Pero de cuando en cuando alguien salta a la mitad de una controversia y le dice a su oponente: «Eso no pude ser: usted está apoyando su caso en el argumento a partir del silencio». Es tarea de la metodología histórica pura resolver este problema y otros por el estilo, problemas relacionados con la pregunta perfectamente general acerca de los principios según los cuales debe interpretarse toda evidencia.

36. La metodología en su aspecto general o metodología pura ha sido, en realidad, casi totalmente descuidada por los historiadores. A este respecto se encuentran en ayunas, y en las raras ocasiones en que empiezan a pensar en el tema suelen concluir que todo pensamiento histórico es lógicamente indefendible, aunque a veces añaden, como cláusula salvadora, que ellos personalmente pueden interpretar los testimonios bastante bien porque tienen un misterioso *don* intuitivo de la verdad, una especie de δαιμονίον αήμειον que les informa cuándo sus autoridades están diciendo mentiras. Ahora bien, esta actitud es bastante

comprensible porque es la actitud que casi todo el mundo adopta hacia cualquier problema filosófico. Son impotentes cuando se les pide que lo definan, y vuelven a caer en convicciones dogmáticas y casi instintivas que, ante cualquier inspección crítica, cambian y vacilan con cada soplo. Si se toma por ejemplo la actitud de un no filósofo hacia los problemas generales de la ética, se encontrará que él nunca podrá presentar una declaración o una defensa coherente de cualquier actitud, sino que su posición actual es una mezcla caótica de todas las teorías éticas que hayamos oído, presentadas todas ellas como intuitivamente ciertas y garantizadas por toda la santidad de la convicción instintiva. Y el resultado es que saben bastante bien qué hacer, pero no pueden explicar por qué lo hacen o cómo saben que deben hacerlo así. De manera similar, el historiador ordinario no puede dar cuenta de los procesos por los cuales extrae narrativas de sus fuentes; todo lo que puede decir es que logra hacerlo de alguna manera, que algo —que él puede llamar instinto para remarcar que no conoce su verdadero nombre— lo guía al decidir qué evidencia es sólida y en qué dirección apunta.

37. Pero no podemos aceptar la explicación anterior. Aceptarla significaría volver a una teoría simplemente oscurantista —por ser psicológica y subjetiva— de los principios interpretativos, y ya hemos visto la debilidad de esa teoría. Nadie toleraría ni por un momento la sugerencia de que las convicciones instintivas pueden enseñarnos el correcto fechamiento de la alfarería corintia, porque, como hemos visto, esa sugerencia reduce a la historia al nivel de fábula. Pero se sigue exactamente el mismo resultado si se aplica la misma sugerencia a principios generales o interpretativos puros. Si es simplemente un *don* el que nos lleva a seleccionar y a interpretar la evidencia de esta manera, ¿cómo sabemos que la narración resultante es verdadera? Una narración de algún tipo resultará, sin duda, de cualquier clase de interpretación; pero el historiador no queda satisfecho con cualquier ti-

po de narración. Desea una narración verdadera. Y a menos que condescienda con la ignominia de afirmar seriamente que tiene una percepción intuitiva directa de la diferencia entre una narración verdadera y una falsa —como la copa mágica de los cuentos de hadas, que se rompía cuando vertían veneno en ella— deberá reconocer en este caso lo que hemos sostenido para el caso de los principios empíricos: que los principios deben ser independientemente establecidos *a priori* para que la narración construida por su medio pueda ser reconocida como verdadera.

38. Por lo tanto, debe haber una lógica general del pensamiento histórico, que debe ser, en contraste con la ciencia empírica, una ciencia filosófica, cuya misión es establecer *a priori* los principios puros sobre los cuales procede todo pensamiento histórico. Sin la construcción explícita y definida de semejante metodología filosófica, los resultados de nuestras investigaciones históricas podrán ser ciertos, pero no podremos saber que lo son; sólo podremos esperar que esta vez no hayamos caído en la trampa de un empleo ilícito del argumento a partir del silencio, o similares, pero sin estar seguros de ello. Croce, que está mejor capacitado que ningún otro filósofo de hoy para analizar los problemas del pensamiento histórico, llega incluso a afirmar que el cometido completo de la filosofía no es otra cosa que esta construcción de una metodología para la historia. No estoy seguro de que yo pueda seguirlo hasta allí, pero en todo caso estoy igualmente convencido de la necesidad de una metodología filosófica de la historia si queremos que la historia sea algo más que una construcción arbitraria de narraciones fantásticas basadas en evidencia interpretada al azar.

D. Narrativa

39. Cuando hemos descubierto e interpretado nuestra evidencia, el resultado es historia como producto terminado, o narración. Digo como producto terminado, pero debe recordarse que el producto en realidad nunca queda terminado. La labor de recabar fuentes es tan interminable como la labor de interpretarlas y por consiguiente cada narración que en algún momento dado podamos presentar no es más que un informe provisional sobre el avance de nuestras investigaciones históricas. En tales asuntos, finalizar es absolutamente imposible. Nunca podemos decir «así es como sucedió», sino sólo, y siempre, «así es como, según las consideraciones actuales, supongo que ocurrió».

40. Partiendo de que la verdad final y completa, incluso la de un pequeño problema histórico, es inalcanzable, no se sigue que no puedan lograrse avances sólidos en el conocimiento histórico. Ciertamente jamás sabremos todo lo que quisiéramos saber, por ejemplo, acerca de la batalla de Maratón; pero sería precipitado inferir que todas las posibles narraciones de ella están, por lo tanto, igualmente lejos de la verdad. Puede parecer paradójico decir que un relato está más cerca de la verdad que otro mientras que al mismo tiempo estamos confesando que no sabemos cuál es la verdad; pero debemos hacer frente a esta paradoja y tratar de explicarla más adelante, aferrándonos por el momento al hecho obvio de que podemos sustituir y sustituimos una narración por otra no por motivos de preferencia personal, sino por motivos perfectamente objetivos (motivos cuya consistencia lógica cualquiera tendría que reconocer al examinarlos), mientras estamos a la vez plenamente conscientes de que nuestra propia narración no es toda la verdad y de que, ciertamente, en algunos detalles es falsa. Un relato de un acontecimiento como la batalla de Maratón es demostrablemente preferible a otro, aunque ninguno de ellos sea enteramente verdadero.

41. Si a esto se le llama escepticismo, es un escepticismo muy diferente del que hemos analizado en una etapa anterior de nues-

tra investigación: el escepticismo que, suponiendo que la historia debe encontrarse prefabricada en nuestras autoridades, ha descubierto que ninguna autoridad merece ser aceptada a simple vista. Este otro es un escepticismo más avanzado y menos indefenso, pues es un escepticismo que sólo afecta la verdad absoluta de nuestro pensamiento histórico, pero no toca su verdad relativa, es decir, la verdad del juicio de que *esta* narración histórica es preferible a *aquella*. Y si se nos dice que sin verdad absoluta no puede existir esta verdad relativa, replicaremos que, por el contrario, a menos que sea cierta esta verdad relativa, el argumento en contra de la verdad absoluta caería a tierra. [Pues es sólo la experiencia de refutar esta o aquella teoría histórica la que nos lleva a creer en la refutabilidad última de todas esas teorías; y si estamos equivocados al pensar que esta o aquella teoría ha sido genuinamente refutada, entonces no hay razón para no pensar que todas deben ser susceptibles de refutación. Pero rechazar una teoría histórica en particular significa sustituirla, pues el único modo en que][6] puede ser refutada es reinterpretando la evidencia en que descansa, y mostrando que la evidencia en realidad señala en otra dirección. La única certeza que podemos tener en el pensamiento histórico es la certeza de haber logrado un avance definitivo sobre teorías anteriores. Si queremos más que eso, no podemos tenerlo. Si esperamos que prosiguiendo nuestras investigaciones podremos llegar a conocer el pasado exactamente como ocurrió, nuestra esperanza es vana. Esto, tal vez, sea generalmente reconocido, pero se me perdonará por recordarle al lector los motivos por los que lo reconocemos.

42. En historia dependemos de las fuentes. No dependemos de autoridades, es decir, no estamos a merced del conocimiento y la veracidad de nuestros informantes; pues hasta cierto punto podemos detectar y tener en cuenta sus fallas, y complementar su información con evidencias de otras clases. Pero cualquiera que sea el tipo de evidencia que empleemos, en una etapa deter-

minada de nuestra investigación tenemos a nuestra disposición cierta cantidad de ella, y no más. Ahora bien, nosotros no cometemos, como los lógicos inductivos, la imbecilidad de suponer que lo desconocido se asemejará a lo conocido. Ni por un momento imaginamos que las fuentes que no poseemos nos contarán el mismo cuento que las que sí conocemos. Por el contrario, sabemos que nos pueden contar algo distinto, y por ello lamentamos su ausencia y hacemos todo lo que podemos por encontrarlas. Pero, como ya hemos visto, el tipo de evidencia que el historiador puede emplear depende de sí mismo, no de la evidencia. Y por consiguiente toda la evidencia sobre cualquier tema dado nunca puede agotarse: siempre sabemos que si fuéramos más laboriosos podríamos descubrir más evidencia, y si fuéramos más ingeniosos podríamos arrancarle más información a la evidencia que poseemos. Por ejemplo, la historia de Grecia en el siglo V a.C. constituye un estudio valioso para el principiante en la labor histórica, porque hay tan pocas fuentes de ella que el principiante puede captarlas en conjunto, y proceder a la labor de interpretarlas por sí mismo equipado con una erudición notablemente escasa. Por lo tanto, al cabo de pocos meses de comenzar el estudio del periodo, ya puede formarse un juicio tolerablemente adecuado sobre los méritos de cualquier teoría que se le haya planteado. En cambio, cuando se trata de la historia de Roma del Imperio temprano, se ve abrumado por la inmensa masa de fuentes disponibles, especialmente las que se derivan de la epigrafía; aquí, por lo tanto, se encuentra con el problema opuesto, el de adquirir una sólida erudición o conocimiento de las fuentes, y la labor de interpretarlas queda, relativamente, en el segundo plano. El estudiante de historia antigua, tal como se enseña en esta universidad, tiene, por lo tanto, dos problemas distintos, sucesivamente, ante él: en la historia de Grecia tiene que ejercitarse en exprimir hasta la última gota, mediante una interpretación sutil, de un cuerpo escaso de fuentes; y en la his-

toria de Roma tiene que ejercitarse en el manejo de un cuerpo de fuentes cuya extensión, dentro de los límites del tiempo que se le han asignado, es prácticamente inagotable. Pero esta distinción entre la historia de Grecia y la de Roma sólo es una distinción *prima facie* y desaparece cuando se la examina más de cerca. Porque pronto empezamos a comprender que la esperanza de lograr un verdadero progreso en la historia de Grecia está unida a la esperanza de aumentar el cuerpo de evidencias disponibles, poniendo en juego los recursos de la arqueología, la antropología, etc.; y, por otra parte, si se tiene más tiempo, es posible dominar casi completamente las fuentes de la historia del Imperio temprano y entonces viene la tarea de interpretarlas.

43. Ambas tareas son interminables y, por lo tanto, cuando el historiador dice «ich will nur sagen wie es eigentlich geschehen ist»[7] —sólo diré que realmente sucedió (para citar el célebre programa de Ranke)— simplemente está haciendo una promesa que nunca podrá cumplir: a menos que, en realidad, la palabra *diré* no implique una promesa sino un deseo, no *diré* sino *quiero decir*, caso en el cual la frase es la declaración de un ideal, pero de un ideal inalcanzable; porque es claro que por mucho que el historiador siga trabajando nunca llegará al punto en que pueda decir «ahora he recabado todas las evidencias que pueden recabarse, y las he interpretado tan exhaustivamente como se las pueda interpretar». La historia, considerada como conocimiento de hechos pasados, es inalcanzable.

44. Esto nos enfrenta a un nuevo problema. ¿Qué es lo que estamos tratando de hacer en nuestras investigaciones históricas? Hasta aquí hemos supuesto que lo que estamos tratando de hacer es narrar unos hechos tal como en realidad sucedieron. Esto, ahora lo vemos, no puede hacerse. Ahora bien, es posible explicar esto diciendo que hay una discrepancia entre lo que estamos tratando de hacer y lo que logramos hacer; lo que estamos tratando de hacer es conocer los hechos pasados, lo que logramos

hacer es mejorar los intentos anteriores por conocerlos. Por lo tanto, es una ilusión creer que podremos alguna vez conocer lo que realmente sucedió; pero es una ilusión necesaria y benéfica, en la medida en que es la condición necesaria del avance real que efectivamente hacemos. De manera similar, siempre estamos tratando de Ser buenos en el sentido de moralmente perfectos; eso no lo lograremos nunca, pero al tratar de hacer lo imposible en realidad logramos hacer algo que, sin esto, sería en sí imposible, a saber: volvernos mejores. Todo verdadero progreso, puede decirse, sólo es posible si se fija ante él una meta que es inalcanzable.

45. No cabe duda de que en esto hay una cierta plausibilidad y hasta cierta verdad. Ciertamente, ocurre que muchas personas interpretan mal las acciones que, no obstante, hacen; y es seguro que en algunos casos, si comprendiéramos lo que estábamos haciendo, dejaríamos de hacerlo. Hay estudiantes de historia que creen que con sus investigaciones pueden descubrir el pasado *wie es eigentlich geschehen ist*;[8] en realidad, es perfectamente natural tener esa creencia antes de que se haya reflexionado sobre el asunto. Y puede haber algunos de ellos que, al enterarse de la falsedad de esta creencia, abandonarían sus estudios históricos. Pero yo estoy en posición de afirmar, confiadamente, que no todos lo harían; pues yo mismo he aprendido la falsedad de este realismo ingenuo, y ni por un momento me he sentido tentado a abandonar, en consecuencia, la investigación histórica; precisamente de la misma manera en que un científico moderno, que ha aprendido que el mundo de la física es una abstracción y no una realidad metafísica, no por ello deja de estudiar física. Y, en general, no puede argüirse[9] que la ignorancia de lo que estamos haciendo, aun hasta el grado de malinterpretarlo, sea necesaria para hacerlo. En general creemos que nuestras acciones mejor logradas son aquellas que más claramente pensamos y más completamente comprendemos. No hay duda de que hay muchas cosas

que a menudo llamamos acciones, como digerir nuestra cena, que pueden hacerse con perfecta inconsciencia; pero estos casos en realidad no dan ninguna luz al problema. Pues aunque no hacemos actuar nuestros órganos digestivos con la intención deliberada de digerir nuestra cena, ciertamente tampoco los utilizamos con ningún otro propósito deliberado; los ponemos en acción, si puede decirse que los ponemos, sin ningún propósito en absoluto. La acción es una acción inconsciente, que no encierra ningún propósito, y por consiguiente no ayuda a explicar la relación peculiar entre una acción intencional, como pensar históricamente o actuar moralmente, con el propósito que se fijó de antemano y que ella misma no puede lograr. En los casos en que estamos buscando alcanzar algún fin, parece difícilmente discutible que apuntamos con la mayor eficiencia cuando más claramente pensamos en ese fin; y decir que cierta acción sólo resulta posible porque nos apegamos a una concepción errónea de su fin parece una contradicción de términos.

46. Entonces, ¿podemos dar una nueva y mejorada explicación del pensamiento histórico si decimos que lo que realmente estamos intentando hacer no es conocer el pasado, sino mejorar intentos anteriores de conocerlo? ¿Podemos definir la historia no en términos del ideal inalcanzable, sino del progreso realmente logrado?

No podemos. Pues en la labor histórica real el deseo de ser mejores que otros, o que nosotros mismos en el pasado, no es, en ningún sentido, un motivo central. El historiador no está intentando desacreditar a sus predecesores, sino llegar a los hechos; tal es la explicación del asunto que siempre dará. Y, además, si usted dice que el ideal, por ser inalcanzable, no puede ser realmente operativo como ideal, estará usted suprimiendo el único criterio por el cual se sabe que un avance es un avance. Podemos decir «*esta* obra histórica está más cerca que *aquella* de mi concepto de lo que debe ser la historia» sólo en la medida en que tenemos un

concepto de lo que debe ser la historia. Yo no digo que la separación entre lo que es y lo que debe ser sea, a la larga, metafísicamente satisfactoria; pero sí digo que es un mal menor que la reducción arbitraria del dualismo, negando uno de sus términos y tratando de concebir un progreso sin ningún ideal, salvo el ideal del progreso mismo, que no es un ideal sino un término correlativo a un ideal aparte de sí mismo.

47. Por lo tanto, nos quedamos un tanto perplejos ante el propósito de la historia. Hemos visto que la historia no puede ser la simple satisfacción de una desapegada curiosidad con respecto al pasado, porque dicha curiosidad no se puede satisfacer. Tampoco puede ser la simple expresión del instinto combativo de los historiadores, pues aunque, desde luego, los historiadores tienen instintos belicosos, también son historiadores, y desean expresar dichos instintos mediante la controversia histórica, cuyos rasgos peculiares se quedan sin explicar si la consideramos como un simple ejemplo de belicosidad.

48. En este punto puede sugerirse que el propósito de la historia es pragmático; es decir, que su valor consiste en la moraleja que podemos derivar de ella para guiarnos en nuestra acción presente. Ahora bien, no deseo negar que la historia tenga moralejas de esta índole. A veces la gente dice que no las tiene porque nunca se repite y, dado que la misma situación nunca vuelve, la acción que es apropiada en un caso no lo es en otro. Pero no necesitamos suponer que sí lo es. Seguramente se nos permitirá decir que aprendemos por experiencia cómo tratar los casos de influenza, sin tener que sostener la doctrina de que todos los casos de influenza se asemejan exactamente unos a otros. Nadie piensa que así sea; pero todos creen que se parecen unos a otros lo bastante para justificar que apliquemos en todos ciertas reglas generales, como mantener al paciente con fiebre en cama dentro de una habitación cálida y tener mucho cuidado con los efectos posteriores. Sin duda hemos aprendido estas reglas de los casos

históricos de influenza en nuestra experiencia o en la de otras personas, y sería simple locura sostener que el mismo principio no se sostiene en la estrategia y la legislación así como en la medicina. En realidad, un soldado o un estadista que no supiera nada de la historia de la guerra o de la política sería simplemente inepto para su trabajo. Pero esto no es decir que el valor pragmático sea la esencia de la historia, el valor gracias al cual es historia. Al contrario: la historia concebida pragmáticamente se entiende, sobre todo, como una actividad que ha concluido la tarea de determinar los hechos pasados y que, a partir de ahí, procede a dar consejos acerca del presente. Por lo tanto, cuando se señala que los hechos pasados nunca pueden ser completamente determinados, la historia pragmática es ahogada en embrión. Estamos planteando la pregunta: «¿De qué sirve la historia si no puede determinar los hechos pasados?», y no sirve de nada alegar, como lo hace la concepción pragmática, que «lo útil de la historia es que, habiendo determinado los hechos pasados, puede decirnos qué hacer en el presente».

49. Pero la teoría pragmática de la historia es anticuada. Nadie la predica hoy, pues la gente en general reconoce que supone una finalidad acerca de los resultados de la investigación histórica que éstos en realidad no poseen. Su lugar ha sido ocupado por una forma nueva de la misma tendencia general. Cuando uno se da cuenta de que es imposible primero establecer los hechos y luego deducir su moraleja, puede superar la dificultad permitiendo que la moraleja determine los hechos. Por ejemplo, usted desea advertir a la gente contra la embriaguez. Dice usted: «Noé se embriagó, y por ello los negros son negros. Quedan advertidos por esa terrible calamidad». Eso es historia pragmática. Pero si se da cuenta de que la embriaguez de Noé es materia de serio debate entre los eruditos, y aun así está obsesionado por el valor moral de la historia, usted dirá: «Algunos dicen que Noé se emborrachó; otros dicen que no, sino que sólo se bebió un vaso o dos. *Yo*

digo que se emborrachó, porque soy total abstemio y quiero inculcar el horror al alcohol». Ésta es historia tendenciosa, en contraste con la pragmática: la diferencia consiste en que en la historia tendenciosa la moraleja ha penetrado en el proceso del pensamiento histórico y ha desempeñado un papel decisivo al determinar su formulación.

50. La historia tendenciosa, así comprendida, es más común de lo que podría parecer a primera vista. Es normal cuando el historiador está personal y directamente apegado a uno de los bandos del hecho que está describiendo; en este caso podrá permitir, en forma totalmente inconsciente, que su apego modifique su visión de los hechos, y rechace toda prueba que vaya en contra de sus amigos porque no puede creer que sus amigos hubiesen hecho algo tan vergonzoso; o bien puede, con mentalidad de abogado, deliberadamente plantear el caso de sus amigos (o, desde luego, el suyo propio) de forma unilateral porque sabe que otros han planteado el caso opuesto. Y esto no se puede condenar sin condenar antes casi toda biografía, y definitivamente todas las autobiografías, como de nulo valor histórico; y lo mismo se aplica a las historias de Inglaterra en que el escritor obviamente se regocija ante sus victorias y lamenta sus derrotas, se enorgullece por sus glorias y se avergüenza por sus desgracias; o a las historias políticas escritas por el miembro de un partido que desea explicar y justificar el programa que su partido representa; o a una historia de la Reforma, escrita, digamos, desde un punto de vista protestante o católico; o similares. Pero más aún: cuando el historiador no tiene un apego personal a uno de los actores en su propio escenario puede, sin embargo, tener un apego ideal. Así, un demócrata moderno puede, como Grote, escribir una historia de Grecia con el propósito más o menos deliberado de justificar la democracia antigua y así, indirectamente, de glorificar la democracia moderna; o un Mommsen puede hacer de Julio César su héroe por su propia predilección política por el go-

bierno autocrático. Y debemos recordar que un Grote sin los ideales políticos de Grote nunca habría escrito una historia de Grecia, y menos la historia que todos estamos tan agradecidos de poseer. En cierto sentido, esto puede decirse de todos los historiadores. Toda historia es tendenciosa, y si no fuera tendenciosa nadie la escribiría. Al menos nadie salvo exangües pedantes, que confunden los materiales de la historia con la historia misma, y creen que son historiadores cuando en realidad sólo son eruditos.

51. Por otra parte, la tendenciosidad inextirpable de la historia, dondequiera que aparece, es un vicio. Sucumbir a él significa dejar de ser historiador y convertirse en abogado, un miembro bueno y útil de la sociedad en su lugar apropiado, pero culpable de un engaño censurable si se llama a sí mismo historiador. Y, por lo tanto, aunque todos nos acercamos a la historia infectados de tendenciosidad, nuestra auténtica labor histórica debe consistir, en gran parte, en superarla y deshacernos de ella, esforzándonos por ponernos en un marco mental que no tome partido y que no encuentre regocijo en otra cosa más que en la verdad. No lograremos ponernos nunca por completo en este estado mental, y de eso podemos estar seguros cuando veamos que personas como Tácito y Tito Livio o Gibbon y Mommsen jamás lo lograron por completo; pero debemos seguir intentándolo, pero sobre todo nunca argüir: «Porque Mommsen, a la larga, escribió tendenciosamente, yo escribiré tendenciosamente: me dejaré llevar y escribiré la historia como quisiera que hubiese sido». Es necesario subrayar esto porque actualmente hay personas que alegan cosas así. Se dice, y es ampliamente creído, que hasta ahora la historia ha sido escrita por capitalistas, y desde un punto de vista capitalista. Por consiguiente, ya es tiempo de quitarla de sus manos y de escribir deliberadamente desde un punto de vista proletario, para construir una historia del mundo que muestre al proletariado como el héroe permanentemente oprimido y al capitalista como el eterno villano y tirano del drama humano. Esta propuesta,

por muy extraña que pueda parecer en un salón de conferencias de Oxford, hoy es un asunto de política práctica; muchas personas están actuando en consecuencia con ella y están manufacturando la literatura que ella exige. El resultado es un tipo de historia que recuerda un tanto las historias antirreligiosas del siglo XVIII: una historia inspirada por el odio y que se esforzaba por justificarse a sí misma, de la manera más anacrónica, proyectando el objeto de ese odio —en una obsesión que tiene algo de locura— sobre todo el curso del desarrollo humano. De manera similar, existen historias antisemitas que representan toda la historia como un melodrama que tiene por villano al judío; la última guerra produjo algo así como una cosecha de historias antiteutónicas, y para encontrar una combinación de antiteutonismo y antisemitismo podemos recurrir al señor Hilaire Belloc. De tales cosas sólo añadiré aquí que cualquiera que tenga la más tenue chispa de conciencia histórica las considerará como los científicos considerarían a un hombre que, deseoso de generar vida en el laboratorio, se hubiese contenido deliberadamente de esterilizar sus instrumentos. Tales personas son los criminales vulgares de la historia y con ellas es inútil discutir. Pero resulta alentador recordar que la historia antireligiosa del siglo XVIII produjo, después de todo, a Gibbon, infectado con los vicios prevalecientes de su generación, pero historiador de primerísima fila. Y más bien sospecho que la próxima historia realmente grande será una historia anticapitalista, inspirada por la mitología del socialismo.

52. La gran historia, sin embargo, nunca es meramente tendenciosa; Gibbon no fue un simple folletinista antirreligioso, y aunque ciertamente su pasión antirreligiosa fue una de las fuerzas que lo impelieron a escribir, la fuerza que lo sostuvo en su labor fue la devoción pura a la historia. Ahora bien, cuando la tendenciosidad que, como he dicho, es universal entre los auténticos historiadores, ha sido conquistada por el amor a la verdad y a la imparcialidad, se crea una nueva atmósfera moral en la mente

del historiador: ahora toma partido no por cualquier bando, sino por la historia misma, por el proceso de acontecimientos que ha generado todos los bandos a partir de sí mismo, y los ha reabsorbido en sí mismo. La historia, desde este punto de vista, deja de ser un melodrama y se convierte en una teodicea, en la única teodicea posible. El proceso histórico es visto como un todo absoluto y englobante dentro del cual surgen todos los conflictos sin desintegrar su unidad, pues es sólo esta unidad la que mantiene enfrentadas a las partes en conflicto en una lucha a muerte, y estas partes en conflicto no son más que encarnaciones del espíritu de la época, creadas por él para alcanzar, a través de ellas, su propia existencia concreta y objetiva. El espíritu del mundo está en la historia esforzándose por manifestarse perfectamente, y con este fin pasa por toda una sucesión de fases, en cada una de las cuales se revela, en parte, su auténtica naturaleza; pero en cada fase el conflicto entre la revelación parcial y el ideal inalcanzado desgarra el mundo objetivo que se ha logrado, lo destruye en la creación de algo nuevo que habrá de superarlo, aproximándose más al ideal. De allí que el conflicto entre Atenas y Esparta no sea un conflicto entre lo justo, por un lado, y lo injusto por el otro; se concibe éste propiamente no como un conflicto *entre* dos fuerzas, sino como un conflicto *dentro* de un organismo, a saber: el mundo helénico. Es un síntoma de algo malo en ese organismo en su conjunto, es alguna enfermedad endémica que, como no se le ha encontrado aún la cura, estalla en una ira autodestructiva, en el suicidio de la civilización de la que se alimenta. Y la nueva civilización helenística, que surge sobre las ruinas de la helénica, la sobrevive porque merece sobreviviría, porque ha diagnosticado la enfermedad esencial de su predecesora y ha inventado una cura para combatirla. De hecho, el helenismo triunfó porque superó el atomismo político que hizo estallar el mundo helénico en una pluralidad de unidades hostiles, y logró la coherencia política a cualquier costo. Roma conquistó al helenis-

mo porque Roma, discípula de Alejandro, aprendió la lección del helenismo, y le añadió algo más: un endurecimiento de la fibra moral, esa fuerza de carácter que faltaba en la cultura vagamente cosmopolita del periodo helenístico. Así, Roma combina la ciudad-Estado del mundo helénico, su autoconciencia vívida e inspiradora, con el aliento político y la inclusividad del mundo helenístico; y, por lo tanto, Augusto triunfó donde Alejandro y Pericles habían fracasado. Triunfó porque merecía triunfar, porque había resuelto el problema que ellos no lograron resolver.

53. Tal es un ejemplo de historia concebida como teodicea, *Weltgeschichte als Weltgericht*. Su tesis fundamental es que en cada lucha —y concibe toda historia como una historia de luchas— el vencedor es el que merece vencer porque ha roto las cadenas de pensamiento que limitan a sus contemporáneos, y ha puesto en juego las fuerzas más poderosas de una fase nueva y superior de la historia del mundo. El más apto sobrevive; pues nadie sobrevive si no es resolviendo los problemas que le presenta la vida, y la solución que dé a estos problemas es la medida precisa de sus poderes. Dios, dijo Napoleón, está del lado de los grandes batallones; y ésta es una expresión acertada de esta visión de la historia, mientras recordemos que no significa más que esto: en un mundo en que la lucha es la regla, el mejor hombre o la mejor nación muestran superioridad y por lo tanto aptitud para sobrevivir, ya sea luchando mejor que nadie, o encontrando medios de suprimir la guerra y dejar libres sus poderes para otra ocupación.

54. Esta concepción de la historia ha encontrado su defensor clásico en Hegel; y sin duda es verdad que nadie ha hecho más que él por establecer los lineamientos generales dentro de los cuales se ha movido el pensamiento moderno en los últimos 100 años. Tan cierto es lo anterior en este caso particular que no puedo pensar en ningún historiador o filósofo considerable de los tiempos modernos que no se hubiese identificado, hasta cier-

to punto, con la idea que he esbozado. Incluso Croce, que no es amigo de la filosofía hegeliana de la historia, acepta sin vacilar esta parte esencial de ella en la doctrina que él llama la positividad de la historia. En la historia, dice Croce, no existe tal cosa como un hecho malo, un periodo malo: el proceso histórico no es una transición del mal al bien (y aún menos del bien al mal) sino de bueno a mejor; lo que llamamos malo no es más que el bien mismo, visto a la luz de lo mejor. Así, no es función del historiador juzgar sino explicar; y explicar siempre es justificar, mostrar la racionalidad de lo que se explica; porque (sigue diciendo Croce) mientras la conciencia práctica siempre mira al futuro y trata de dar existencia a algo mejor de lo que hoy existe —y por lo tanto considera siempre malo el presente, al mismo tiempo que puede contemplar al pasado como bueno simplemente porque no es real y en consecuencia no hay que oponérsele y mejorarlo— la conciencia teorética o histórica —interesada simplemente en lo que es— debe ver el presente con mirada imparcial y debe ver en él el resultado de todo esfuerzo pasado, y por lo tanto, debe verlo mejor que el pasado. Y Croce, igual que Hegel, condena como sentimentalismo la concepción de la historia como (para usar las palabras de Hegel) la piedra sobre la cual la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los estados y la virtud de las personas han sido implacablemente sacrificadas, y sacrificadas para nada. Los términos con que Hegel describe esta visión pesimista de la historia hacen imposible acusar a su propia visión de tener un optimismo superficial. Y, en realidad, si la historia va a ser considerada como una teodicea, el espíritu del mundo cuyos caminos justifica es un dios no menos terrible que justo.

55. Semejante dios difícilmente necesita de nuestros intentos por justificarlo. Y con esta reflexión podemos despedirnos tanto del optimismo histórico como del pesimismo histórico. Decir que todo el curso de la historia ha sido un continuo paso de lo

bueno a lo mejor es cierto y válido si significa que debemos contemplar la historia no con vistas a criticarla, sino con vistas a aceptarla y a reconciliarnos con ella, y no ella con nosotros. Pero es falso si significa que estamos llamados a hacer juicios morales sobre su curso y al mismo tiempo tenemos prohibido hacer un juicio que no sea favorable. No se nos llama, en absoluto, a hacer juicios morales. Lo nuestro es meramente enfrentarnos a los hechos. Decir que la victoria griega en Maratón fue buena, o que el papado renacentista fue malo, es simplemente permitirse fantasías que impiden, en lugar de hacerlo avanzar, el curso del estudio histórico. El verdadero holocausto de la historia es el holocausto que el historiador debe hacer de sus reacciones emocionales y prácticas ante los hechos que se presentan a su escrutinio. La verdadera historia debe ser absolutamente desapasionada, absolutamente desprovista de todo juicio de valor, de cualquier índole que éste sea.

56. Esto puede parecer duro, pero apelo a cualquiera que tenga alguna experiencia de estudios históricos para que lo confirme. Y si nos parece difícil aceptarlo, se debe a que, pienso yo, olvidamos qué es lo que estamos estudiando con el pensamiento histórico. Estamos estudiando el pasado. Recordaréis que Huckleberry Finn (cuando la viuda y *miss* Watson hicieron que iniciara su ya tardía educación religiosa) empezó por estar preocupadísimo por Moisés, hasta que un día *miss* Watson le reveló que Moisés llevaba muerto un tiempo considerable; entonces, Huckleberry Finn perdió el interés porque, según dijo, él no se preocupaba de los muertos. Ahora bien, el verdadero historiador, como Huckleberry Finn, no debe interesarse en los muertos. No debe preocuparse por ellos sólo porque están muertos; no hacer lo que supongo que Huckleberry Finn había hecho al principio, a saber: formular juicios morales y adoptar actitudes prácticas o volitivas hacia los objetos de su estudio. Pero es fácil olvidar que lo que estamos estudiando es el pasado, y engañarnos pensando

que Atenas y Esparta son tan reales como Francia e Inglaterra. Cuando hacemos esto, sentimos hacia ellas lo que sentimos hacia Francia e Inglaterra: que nos corresponde *hacer* algo al respecto, decidir un curso de acción o al menos llegar a una resolución sobre cómo debemos actuar si surge la oportunidad de actuar. No surgirá; y por esa misma razón encontramos igual tipo de placer engañoso al imaginar cómo *deberíamos* actuar, que aquel que encontramos al formular respuestas tajantes en contra de un enemigo que, de antemano lo sabemos, no vamos a enfrentar. Nos estamos distrayendo, trasladándonos en la imaginación a un escenario cuya esencia misma, como objeto del pensamiento histórico, es que no estamos en él y nunca podremos estar en él; y esto no sólo confunde nuestro pensamiento histórico, sino que despilfarra en fantasías una energía moral que es nuestro deber dedicar a los problemas reales de la vida.

57. Al comienzo de estas conferencias insistí en que el pasado, que es el objeto del pensamiento histórico, no era una masa de cosas que existían en algún lugar pese a estar alejadas de nuestra visión inmediata por el paso del tiempo, sino que consistía en hechos que, porque han ocurrido, no están ocurriendo hoy y en ningún sentido existen, en absoluto. El pasado no es real en ningún sentido. Es enteramente ideal. Y por ello nuestra actitud hacia él es totalmente distinta de nuestra actitud hacia el presente que, por el hecho de ser real, es el escenario de nuestra actividad práctica y el tema apropiado de nuestros juicios morales. Hacer juicios morales sobre el pasado es sucumbir a la falacia de imaginar que en algún lugar, detrás de un velo, el pasado sigue ocurriendo; y cuando lo imaginamos así sentimos una especie de ira, de actividad frustrada, como si la matanza de Corcira estuviese efectuándose en el cuarto de al lado y debiéramos cruzar la puerta y detenerla. Para rescatarnos a nosotros mismos de este estado mental sólo necesitamos comprender claramente que estas cosas ya han ocurrido; que han pasado; que no hay nada que hacer res-

pecto a ellas; tenemos que dejar que los muertos entierren a sus muertos y elogien sus virtudes y lamenten su pérdida.

58. A la historia, así concebida, se la podría llamar un oficio de mucha sangre fría, y acaso me acusen de retirar de ella todo lo que la hace atractiva. No temo a la acusación; no creo que nadie que pueda acusarme así esté en realidad más interesado en la historia o sea más devoto de su estudio de lo que yo soy. Pero ciertamente me pedirán que explique por qué es atractiva, si el pasado nunca se puede conocer como realmente sucedió y si no podemos ni siquiera emplearlo como catarsis para nuestras emociones y nuestros juicios morales. La respuesta es que la historia es ideal; y lo ideal es una abstracción de lo real y existe en atención a lo real.

59. Propiamente hablando, sólo hay un objeto cognoscible, a saber: lo real, lo que hoy existe; y todo problema intelectual que pueda plantearse concierne, propiamente, a nuestro conocimiento de este objeto o complejo de objetos. Y nuestro conocimiento de lo real es inseparable de nuestra actividad volitiva y de nuestra reacción emocional hacia él. Lo real, el presente, es el único objeto posible de nuestro conocimiento, el campo de nuestra actividad, y el estímulo de nuestros sentimientos. No podemos conocer el futuro, porque no está ahí para ser conocido; no podemos conocer el pasado exactamente por lo mismo. Y esto explica a la vez por qué es imposible conocer el pasado como realmente sucedió y por qué es imposible adoptar actitudes prácticas o emotivas hacia él. ¿Demuestra esto, entonces, que la historia es una ilusión y que ejercerla es pura locura? No, porque aunque el pasado no tiene existencia real, es un elemento ideal del presente, y por lo tanto puede ser estudiado de la misma manera general y hasta en el mismo grado en que puede estudiarse cualquier abstracción. El presente es el pasado transformado. Al conocer el presente estamos conociendo aquello en que el pasado se transformó. El pasado se ha vuelto el presente, y por lo tanto si pre-

guntamos dónde se encuentra el pasado en la realidad viva y concreta, la respuesta es ésta: en el presente. Pero mientras que el pasado existe realmente como presente, existe idealmente como pasado: como aquello que era antes de convertirse en presente. Ahora bien, todo conocimiento procede por análisis y síntesis: desarmando un todo determinado, estudiando las piezas por separado y volviendo a unirlas. Pero este proceso es, íntegramente, un proceso ideal; en realidad, no deshacemos el todo, pues no se dejará deshacer; lo que hacemos es establecer distinciones ideales dentro de él y estudiar lo que así hemos distinguido. Y los elementos que hemos distinguido no son reales: sólo son ideales. Lo que es real es el objeto como un todo; y el todo real está compuesto de partes ideales. Si esto parece difícil, si alguien cree que un todo real tiene que estar compuesto de partes reales, debe pensar que las cualidades con las que analizamos cualquier objeto perceptible —su color azul, su forma cuadrada, etc.— no son cosas reales que se pueden apartar y volver a unir, sino que son abstracciones, pero abstracciones que, en conjunto, efectivamente conforman el objeto.[10]

60. El presente está compuesto, así, por dos elementos ideales, pasado y futuro. El presente *es* el futuro del pasado y el pasado del futuro; por ello, es a la vez futuro y pasado en una síntesis que es real. (Por supuesto, todo tiempo futuro, cuando llegue, tendrá lo que hoy es el presente como pasado y un nuevo futuro como su futuro; así, cualquier momento del tiempo es una síntesis de pasado y futuro; pero, mientras llega, esta síntesis no es real sino sólo ideal). El presente suele ser imaginado como un punto matemático entre el pasado y el futuro; pero tal metáfora es falsa, pues realmente no es un punto sino un mundo, un complejo de acontecimientos que están teniendo lugar actualmente, y en lugar de *ser* una simple abstracción, un punto matemático entre dos extensiones reales, *ellas* son simples abstracciones y *él*,

como realidad, contiene a la vez pasado y futuro como elementos ideales dentro de sí.

61. Nuestro así llamado conocimiento del pasado no es, por lo tanto, un conocimiento del pasado como el de un objeto real, y por lo tanto no es verdadero conocimiento; sólo es la reconstrucción de un objeto ideal, en vías de conocer el presente. El propósito de la historia es capacitarnos para conocer el presente (y, en consecuencia, para actuar en él); tal es la verdad contenida en la visión pragmática de la historia. Pero el conocimiento del pasado no debe ser concebido, erróneamente, como conocimiento de un objeto (el pasado) que cuando se logra sirve como medio para el conocimiento de otro objeto (el presente). Tal es el error de la visión pragmática. El pasado y el presente no son dos objetos: el pasado es un elemento del presente, y al estudiar el pasado estamos en realidad llegando a conocer el presente, pero no llegando a conocer alguna otra cosa que nos llevará a conocer o a manipular el presente.

62. Este principio (la idealidad del pasado) explica, a la vez, por qué no podemos y por qué no necesitamos conocer el pasado como realmente ocurrió. No podemos, porque no hay nada que conocer; nada existe para estudiarlo: no hay hechos pasados salvo en la medida en que los reconstruimos en el pensamiento histórico. Y no lo necesitamos, porque el propósito de la historia es captar el presente, y por eso cualquier hecho pasado que no haya dejado huellas visibles sobre el presente no es, no necesita ser y no puede ser, un problema verdadero para el pensamiento histórico. Desde un punto de vista puramente abstracto, parecería posible plantear la pregunta de cuál era el vino predilecto del abuelo materno del abanderado que saltó a tierra en las costas de Kent desde un navio de César, y esto podría constituir un reproche para el historiador que ni lo sabe ni le interesa. Pero el hecho es que el historiador no plantea problemas al azar de esta manera; se plantean solos, y cuando esto sucede lo que el historiador

tiene que hacer es resolverlos. Y un verdadero historiador, cuando se enfrenta a un problema de esta índole, dirá, si se molesta en explicar su actitud: «Ese problema no ha surgido en mis investigaciones y no lo atenderé hasta que se presente». Ahora bien, esta actitud sería culpablemente subjetiva si todo el cúmulo de hechos pasados fuese un mundo realmente existente, que el historiador debiera descubrir y explorar íntegramente; pues en tal caso cada hecho que hubiera en él, siendo tan real como cualquier otro, tendría igual derecho a su atención, y atender uno y no otros resultaría indefendible. Pero todos los problemas históricos surgen en la experiencia presente y un problema que de ninguna manera embona en la experiencia presente ni altera nuestra actitud hacia ella, no es un problema auténtico, sino un problema realmente tan disparatado como el enigma infantil de la fuerza irresistible y del poste inmóvil, que pertenece al ámbito de la física sin sentido.

63. Los modos en que surgen los problemas históricos son de varias índoles, y sus diferencias no carecen por completo de interés. Todos ellos tienen esto en común: que son problemas que surgen en el intento por comprender lo que soy y lo que es mi mundo. Cuando me pregunto qué soy, empiezo a recordar y a pensar sobre qué me han enseñado mis acciones y experiencias que soy; y tratando de criticar y de comprobar mis recuerdos me formo una versión más o menos coherente de lo que, en este momento dado, me encuentro siendo. Esta versión de mí mismo es la base necesaria de cualquier acción que exija autoconciencia como parte de sus condiciones. Cuando pregunto qué es el mundo objetivo, recordar no me ayuda mucho; debo estudiar el mundo como hoy lo encuentro y reconstruir su pasado no inmediatamente, como puedo hacerlo con la memoria en el caso de mí mismo, sino inferencialmente. Y en la medida en que esta actividad de reconstruir el pasado se vuelve habitual, nace un nuevo tipo de presente que está relacionado con el pasado, no sólo

como su consecuencia o como la actual metamorfosis de sí mismo, sino como su registro deliberado y sistemático. Me refiero a tales realidades presentes como conversaciones acerca del pasado, libros de historia, etc. Ahora bien, éstas forman parte del presente, pero tienen la curiosa doble función de ser a la vez consecuencia del pasado (como todo en el presente) y también expresiones de pensamiento concernientes al pasado. Son productos de la conciencia *histórica* y no solamente de la conciencia en general, y aún menos del proceso del mundo en general. Y esto revela el hecho curioso de que el intento de reconstruir idealmente el pasado, por ser una actividad que continúa en el presente, aporta al presente una serie de realidades objetivas que no sólo hacen surgir un nuevo problema de conocimiento, sino un problema de un tipo peculiar. La historia en sentido primario, la historia de primer grado, es la reconstrucción ideal del pasado como tal; la historia de segundo grado es la reconstrucción de esta reconstrucción. Así, el problema histórico primario surge en el intento de responder a preguntas como éstas: ¿qué es ese edificio en ruinas?, ¿qué son esos curiosos ceremoniales que ocurren en una coronación?, ¿por qué llevamos toga? El problema histórico secundario surge en el intento de responder a preguntas como: ¿por qué ha expresado la gente tan distintas opiniones acerca de la batalla de Maratón?, ¿por qué dice Macaulay lo que dice acerca de la situación de la moneda a finales del siglo XVII?, etc. En el primer caso, el problema histórico surge del intento de comprender el mundo como es, sin importar la existencia de cualesquiera historiadores; y si todos los historiadores fueran guillotinados en una revolución y quemados todos sus libros, serían estos problemas los que asegurarían un pronto resurgimiento de los estudios históricos. En el segundo caso, los propios historiadores y sus productos especiales se encuentran entre los elementos del problema que nos interesa; y en este caso los problemas de la historia pueden llamarse problemas académicos o arti-

ficiales, que no tienen por qué ser analizados en absoluto, de no ser por el hecho de que se les analiza. Por lo tanto, si me pregunto qué hay en mi experiencia presente que espero elucidar con mis investigaciones históricas, encontraré dos tipos de respuesta: primera, que es algo que encuentro en el mundo de la naturaleza o de las instituciones humanas; segunda, que es algo que he leído u oído decir en mis estudios históricos. Esta distinción es importante porque si digo que el propósito de la historia es hacer más inteligible el mundo real y luego tengo que reconocer que algunas investigaciones históricas sólo ayudan a hacer inteligibles las afirmaciones de ciertos historiadores (lo que sin duda debemos reconocer), parecemos encerrados en un círculo. La salida del círculo parece que está en distinguir a la historia de la historia de la historia.

64. Hasta aquí hemos supuesto que la única función de la historia de la historia era servir al propósito metodológico de allanar el terreno para la historia de primer grado. Pero una vez reconocido el pensamiento histórico como actividad necesaria de la mente humana —y ese reconocimiento se logra cuando reconocemos que el análisis del presente en pasado y futuro es una etapa necesaria para su comprensión—, de ahí se sigue que la organización y perpetuación del pensamiento histórico es una parte necesaria de las instituciones que integran la vida civilizada y, por lo tanto, la historia de la historia es tan necesaria al hombre civilizado como la historia de la guerra o la historia de la ciencia. Cuando la historia misma queda objetivada en bibliotecas y escuelas de estudios históricos, estudiar en estas bibliotecas y escuelas se convierte automáticamente en un ejercicio de historia de la historia y, por lo tanto, se vuelve imposible decir que los problemas de la historia son de interés vital mientras que los de la historia de la historia poseen un interés puramente académico. Por el contrario, al irse volviendo más claro que no se puede conocer el hecho pasado como tal y en su integridad, conforme la

gente progresivamente va reconociendo que el único pasado que podemos conocer o necesitamos conocer es el pasado que ha conservado huellas reconocibles en el presente, así también la gente debe llegar a ver más y más que toda historia en realidad es historia de la historia, que al plantear los que consideramos hechos pasados en realidad y siempre estamos recontando y resumiendo nuestras investigaciones y las de otros, concernientes al pasado. Esto no significa que la afirmación «así ocurrió» sea sustituida por la afirmación «*A* piensa que así fue, *B* piensa que así fue, *C* piensa que así fue; dejo al lector hacer su elección», pues eso no es resolver la historia en la historia de la historia, sino simplemente evadir todo el problema. La fórmula auténtica diría: «*A* piensa que fue así; *B* piensa que fue así; *C* piensa que fue así; *y yo*, habiendo estudiado diligentemente sus opiniones y todas las demás evidencias, *pienso que así fue*». Aquí la historia de la historia culmina donde debe culminar: en el presente. Pues una historia que se detiene antes del presente es una historia trunca, un fragmento de circunferencia sin centro.

65. La historia de primer grado y la historia de segundo grado son, pues, las dos caras de la historia misma, la faceta inmediata u objetiva en que la mente se vuelve hacia el hecho pasado, y la faceta reflexiva o subjetiva en que se vuelve hacia sus propios intentos por captar ese acontecimiento, y estas dos convergen y se unen en un acto presente de pensamiento que es al mismo tiempo historia, «así ocurrió», e historia de la historia, «así creo que ocurrió». Cuando decimos «así ocurrió» en realidad no estamos hablando acerca del pasado, sino acerca del presente, porque jamás podremos decir lo que el pasado en sí mismo realmente fue, sino sólo lo que la evidencia de la que hoy disponemos nos permite decir que ocurrió, y, como hemos visto, es absolutamente seguro que esta evidencia siempre es fragmentaria e inadecuada. El pasado que reconstruimos en el pensamiento histórico no es el pasado real (si existiera un pasado real, que no lo hay); es el pasa-

do que puede ser entresacado del actual mundo objetivo por un acto presente de pensamiento. Por lo tanto, el tiempo presente subjetivo en «*yo pienso* que así ocurrió» debe ser equilibrado por un tiempo presente objetivo, convirtiendo el «así ocurrió» en «la evidencia que hoy tenemos a mano indica que así ocurrió». Y estos dos juicios son sinónimos. La historia y la historia de la historia resultan ser idénticas. La realidad presente o actual, como la encontramos en y por la conciencia histórica, no es simple mundo o pura mente, sino una mente conociendo su mundo o un mundo siendo conocido por una mente; y es imposible para la mente conocer su mundo sin, al mismo tiempo, conocerse a sí misma. Esto no pretende ser una afirmación genérica acerca de todos los tipos de cognición, sino una declaración específica acerca del pensamiento histórico. Por ejemplo, nadie desearía sostener que la percepción incluye, como parte necesaria de sí misma, la percepción de la percepción; pero ya hemos mostrado que la historia sí incluye la historia de la historia.

66. El presente, he dicho, es una realidad concreta analizable en dos elementos: pasado y futuro. Recurro a esta declaración para advertir en contra de una posible concepción errónea. Podría argüirse que si uno de estos elementos ideales, el pasado, puede convertirse en objeto del pensamiento histórico, el futuro también debiera ser objeto de una especie de pensamiento histórico anticipatorio. Ahora bien, claramente, no es así. Y, sin embargo, ¿no *debiera* ser así, en nuestra opinión? Pues no estamos en posición de refutarlo como algunas personas lo refutarían, alegando que el pasado es real y que el futuro es irreal. Según esta opinión, el presente es, en esencia, un momento de creación, en que las cosas nacen de la nada: habiendo sido creadas, permanecen creadas, y así el universo está llenándose constantemente de hechos y más hechos. Nunca queda positivamente atiborrado de hechos porque de alguna manera sigue expandiéndose, para dejarles espacio. Ahora bien, hemos disipado la idea del pasado co-

mo de una especie de limo o sedimento de hechos, basándonos en que el pasado consiste en realidad en acontecimientos que no están ocurriendo, es decir, en irrealidades. Pero, de paso, podemos señalar que toda la idea de un proceso creador perpetuo que crea sin destruir es una completa confusión de pensamiento. Si concebimos el presente como creador, entonces lo que crea debe ser o conservado —lo que significa que continúa siendo una realidad presente—, o no conservado —lo que significa que pasa, que se vuelve pasado y, por lo tanto, inexistente—. Pero esta concepción tiene al menos un mérito: que establece una distinción de principio entre pasado y futuro, y no los concibe como el mismo tipo de cosa. Y nuestra propia afirmación de que pasado y futuro son, ambos, ideales o abstracciones, no nos obliga a sostener que son abstracciones de una misma índole. Tomemos un caso que ya hemos visto antes: la forma y el color de un triángulo son abstracciones; pero de allí no se sigue que dado que la ciencia de la geometría nos ofrece una explicación *a priori* de su forma, por lo tanto la geometría o en realidad cualquier otra ciencia puede darnos una explicación *a priori* de su color.

67. Pasado y futuro son, pues, heterogéneos; no son la misma clase de cosas, aunque ambos sean ideales. Bertrand Russell, no reconociendo esto y engañado por la idea del tiempo como una línea continua cuyos segmentos necesariamente son homogéneos entre sí, dice que «es un mero accidente que no tengamos memoria del futuro; pues los hechos futuros están tan determinados como los pasados, en el sentido de que serán lo que serán», y continúa diciendo que no hay una razón filosófica para el escepticismo con respecto a la afirmación, hecha por algunos, de una capacidad para predecir el futuro («Our knowledge of the external world»; citado de memoria).[11] La respuesta a esto es fácil. Llamar mero accidente a la ausencia de una «memoria del futuro» es reconocer que tal ausencia es un hecho y añadir que nuestra propia filosofía es incapaz de darnos una explicación de

él; reconocer que algunas personas tal vez puedan predecir el futuro es retractarse de la primera admisión y afirmar que sí existe el recuerdo del futuro, aunque rara vez; y dejar como pregunta abierta si sus pretensiones son justificadas es tanto como confesar que no son justificadas, porque nadie puede considerar como pregunta abierta la de si recordamos o no recordamos el pasado. Más aún: dado que recordamos el pasado y por lo tanto tenemos una conciencia inmediata de él, podemos edificar sobre este fundamento toda la estructura de la historia crítica, que parte de la memoria pero que va mucho más allá de ella. Si unas cuantas personas poseyeran una memoria futura o una visión inmediata del futuro, sería posible edificar sobre tal base una historia crítica del futuro, teniendo métodos y resultados similares, en principio, a los de la historia del pasado. Pero esto no puede hacerse, y nadie piensa realmente que se pueda hacer. Nadie puede predecir el curso de la historia europea, ni siquiera en los próximos 10 años, con algo que se aproximara a la certidumbre y precisión con que hasta el menos competente de los historiadores puede reconstruir su curso en los últimos 10 o hasta en los últimos 10 000 años. Ciertamente podemos anticipar el futuro, pero todas nuestras anticipaciones son conjeturas, o simples afirmaciones de lo que, hasta donde podemos ver, puede ocurrir, mientras que nuestras reconstrucciones del pasado nunca son conjeturas, sino siempre afirmaciones de lo que, hasta donde podemos ver, debió ocurrir. Y esto se aplica incluso a las más sistemáticas y satisfactorias de nuestras predicciones, a saber: las predicciones astronómicas, elaboradamente presentadas en el Almanaque Náutico. Éstos no son casos de historia que prevea el futuro. Todos y cada uno son hipotéticos: son afirmaciones de lo que ocurrirá si no surge un elemento perturbador, como siempre puede surgir, para frustrar nuestros cálculos. Pero, podría decirse, nuestras afirmaciones acerca del pasado también son hipotéticas: afirman lo que ocurrió, sujeto a la hipótesis de que las evidencias que po-

seemos son confiables. Sin embargo, éste no es un paralelismo auténtico. Reconstruimos el pasado, es verdad, sólo en la medida en que el actual estado de cosas nos permite hacerlo; y también vaticinamos el futuro en la medida en que el presente nos permite hacerlo. Pero la falta de evidencia y nuestra capacidad de interpretarla mal, que afectan a ambos tipos de pensamiento, son un defecto diferente en especie de la posibilidad de encontrar influencias perturbadoras, que es una dificultad absolutamente nueva y que afecta nuestra predicción del futuro y no nuestra reconstrucción del pasado. Podría decirse que una astronomía idealmente perfecta sería capaz de erradicar esta dificultad. Pero no estamos analizando lo que podríamos hacer en condiciones ideales (es decir, imposibles), sino lo que realmente hacemos; y por mucho que progrese la astronomía, siempre actuará en condiciones reales, y nunca en condiciones ideales.

68. La diferencia, pues, entre el pasado y el futuro es que el pasado, dentro de los límites impuestos por las circunstancias actuales, puede ser críticamente reconstruido como debió ser; el futuro, siempre dentro de los mismos límites, sólo puede ser adivinado o descrito en proposiciones hipotéticas. Planteando esta diferencia en términos lógicos, obtenemos este resultado: el presente es lo real; el pasado es lo necesario; el futuro es lo posible. Necesidad y posibilidad son los dos elementos abstractos que, unidos, forman la realidad. El presente puede y debe ser lo que es; el pasado debe, pero puede no ser lo que es; el futuro puede —aunque no necesariamente— ser lo que es. Por lo tanto el pasado, pese a su falta de confiabilidad, puede ser el objeto de un pensamiento inferencial crítico y riguroso, pues todo lo que contiene lo contiene necesariamente, y en su estudio no hay espacio para la imaginación o el capricho o para algún tipo de afirmación que no pueda justificarse a sí misma con razones válidas. El futuro, por otra parte, es lo contingente, lo indeterminado, lo que sólo puede ser descrito diciendo: «Si *A* ocurre, entonces *x*

seguirá; si *B* ocurre, entonces *y* seguirá; pero aunque pueda ser prudente suponer que *A* ocurrirá y *B* no ocurrirá, no podemos dar razones válidas de esa suposición». Desde luego, el futuro será lo que será. Pero eso sólo significa que cuando ocurra será el presente, y tendrá toda la actualidad del presente. No yace en alguna parte, ya formado, aguardando para ocurrir, que es lo que el señor Russell evidentemente cree que significa la frase de que será lo que será.

69. La concepción de la idealidad del pasado tiene más consecuencia. Cuando pensamos en el pasado como una reserva ilimitada de hechos, existiendo unos al lado de otros en una masa compacta y aguardando nuestra inspección, estamos obligados a distinguir las características reales que estos hechos poseen en sí mismos, de las características arbitrarias y subjetivas que les damos para nuestros propios fines en el curso de nuestras labores históricas. Así, por ejemplo, distinguimos la historia antigua de la historia moderna, y esta distinción obviamente no es inherente a los hechos mismos, sino a nuestro propio punto de vista hacia ellos; consideramos modernos los hechos que reconocemos como continuos con los del mundo en que vivimos, y como antiguos a los que pertenecen a un orden de cosas que hoy ha desaparecido. Entonces, si el pasado es un objeto —o un complejo de objetos— real, y si nuestro estudio de él es un intento de captarlo en su realidad, la distinción entre historia moderna e historia antigua debe ser borrada de nuestras mentes como una ilusión incidental a nuestro punto de vista. Pero si, como hemos visto, el pasado es ideal y sólo tiene existencia como objeto del pensamiento histórico, su relación con nuestro punto de vista es su esencia misma, y cualquier cosa que esté necesariamente implicada en nuestro punto de vista es un elemento auténtico y legítimo en su propia naturaleza. Ahora bien, la distinción entre historia antigua e historia moderna *está* necesariamente implicada en nuestro punto de vista hacia la historia. Pues el pasado es

aquello que se ha convertido en el presente; pero todo tiempo pasado fue un presente cuando existió, y ahora es pensado por el historiador como un presente ideal, con su propio pasado; y por consiguiente todo pensamiento histórico necesariamente genera una distinción entre el pasado y el pasado del pasado. Pero el pasado, o pasado reciente, debe tener un carácter distinto del pasado del pasado, o pasado remoto; pues el pasado reciente es el que se ha convertido en el presente, y el pasado remoto, si se hubiese asemejado al pasado reciente, también se habría convertido en el presente, y no, como en realidad lo hizo, en el pasado reciente. Así, de la estructura puramente lógica de la serie temporal como construcción ideal se sigue que debe haber una vasta diferencia general de carácter entre dos partes de la historia: la historia moderna, vista como la que ha producido inmediatamente el presente, y la historia antigua, vista como la que produjo el pasado reciente o moderno y que, por lo tanto, produjo mediatamente el presente. Pero no puede terminar aquí la subdivisión del pasado. Dentro del pasado reciente y del pasado remoto reaparecerán distinciones similares, de modo que estos dos periodos principales revelarán una estructura interna que duplica en principio sus relaciones mutuas. Si esta búsqueda de distinciones prosiguiera *ad infinitum*, el resultado sería un flujo homogéneo de unidades de tiempo, cada una siguiendo a la anterior y precediendo a la posterior; y los hechos ocurriendo en estas unidades de tiempo perderían todo su carácter especial de antiguos, modernos, etc., y quedarían reducidos a un nivel absoluto de pasado. Pero en realidad no podemos llevarla adelante *ad infinitum*; no tenemos tiempo para hacerlo, y no tendría ningún objeto hacerlo. Estamos interesados en la historia como realmente es estudiada por historiadores reales, no por el ideal de la historia como sería estudiada por una máquina calculadora. Para una máquina calculadora no sería necesario poner al pasado en relación con el presente; y, por lo tanto, una máquina calculadora no necesitaría di-

vidir el pasado, de acuerdo con su relación con el presente, en inmediato o mediato. Pero entonces el pasado es sólo ideal; sólo es generado por el pensamiento histórico para ponerlo en relación con el presente; y, por lo tanto, donde esta necesidad se ha desvanecido, se ha desvanecido también el pasado.[12]

70. Así, pues, mientras pensemos en el pasado, deberemos pensar en él como poseedor de ese tipo de estructura determinada que consiste en una secuencia de periodos más o menos claramente definidos, con características propias, y poseedor, cada uno, precisamente de esas características que exigirían que se convirtiera en el siguiente, y así sucesivamente. Es decir, debemos encontrar en la historia una pauta o esquema que la haga un todo autocontenido y lógicamente articulado. Y podemos determinar *a priori* esta estructura. La realidad de la historia es el presente; su idealidad es el pasado; y el pasado es reciente o remoto según cómo lo concibamos: ya sea convirtiéndose directamente ya sea indirectamente en el presente. Ahora bien, lo que se convierte en otra cosa *no es*, por definición, esa otra cosa; por lo tanto, el pasado reciente siempre es concebido como distinto del presente, como un contraste con él, pero un contraste de tal índole que impone un cambio en aquello con lo que contrasta. Por lo tanto, el pasado reciente es concebido por necesidad como un estado de cosas en inestable equilibrio, que contiene dentro de sí las semillas del cambio en su propio opuesto. Y cada periodo, como el pasado reciente de aquello que va a seguirlo, debe ser concebido de esta manera general. Pero cuando se dice que cada periodo cambia en su propio opuesto, esto no significa que la historia sea una alternación del tipo *A*, no-A, *A*, no-A, y así *ad infinitum*. Si así ocurriera, el presente ya habría ocurrido un número infinito de veces; y esto es absurdo, porque el presente es lo que está ocurriendo hoy, y no puede haber ocurrido también en el pasado. Lo antiguo y lo moderno son opuestos que, en conjunto, integran el pasado, y el pasado y el presente son

opuestos; así, cuando el pasado reciente o moderno se transforma en el presente, lo que ocurre no es que lo moderno haya cambiado en su propio opuesto, que sería lo antiguo, sino que lo moderno y lo antiguo juntos, el pasado como un todo, se ha transformado en su opuesto. De allí que la fórmula de la estructura de la historia es que *A* cambia en su opuesto no-*A*, y el complejo periodo compuesto por *A* y no-*A*, en conjunto, se transforma en un nuevo periodo *B*, que es su opuesto. Por ello, cada periodo es lo opuesto de todo lo que ha ocurrido antes, no sólo de su última fase; lo que es evidente, pues el presente es lo opuesto no del pasado inmediato, sino del pasado.[13]

Esta fórmula da la estructura necesaria de toda narración histórica. La narrativa estará bien escrita, bien pensada y será inteligible como historia en la misma medida en que muestre esta fórmula. Y donde esta pauta no es visible, no tenemos ninguna historia, sino, si acaso, una masa de detalles cronológicos u otro material a partir del cual deberá construirse la historia.

71. Pero habiendo deducido la fórmula, debemos hacer unas cuantas observaciones sobre ella. Así como no podéis pensar científicamente tomando cualquier tipo de materia que pase por pensamiento y dándole, por la fuerza, la forma de silogismo, así tampoco podéis pensar históricamente haciendo juegos con cualquier fórmula, por muy buenos que sean. La fórmula que hemos establecido debe encontrarse creciendo, por su cuenta, en toda narración histórica; donde no crece por su cuenta, no puede ser introducida; y al plantearla no les estamos sugiriendo (ni lo permita Dios) a los historiadores que deben importarla a su trabajo por la fuerza, o repetirla constantemente con un dedo, como un mal pianista repite el tema de una fuga. Más aún: esta fórmula no ayudará a nadie a determinar ningún hecho histórico. Los hechos históricos no se pueden deducir de fórmulas como el cuarto término en una regla de tres; ésa es precisamente la diferencia entre la historia y las matemáticas. A menos que se

tenga la prueba en la mano y la capacidad de interpretarla, no se puede dar un solo paso en el pensamiento histórico; y si conocéis algo acerca de la historia, no lo intentaréis. Ocioso es protestar diciendo que una fórmula como ésta incluye un intento de construir la historia *a priori*, en lugar de por métodos históricos legítimos. Igualmente podríais argumentar que cualquier declaración de los principios de la lógica incluye un intento por construir ciencia *a priori* y no por observación y experimento. Cualquiera que sienta que una fórmula de esta índole es una ofensa a su sensible conciencia histórica simplemente estará confesando su incapacidad de comprender su significado.

72. Es bien sabido que Hegel descubrió la presencia de esta estructura en toda historia, y que su exposición de ella ha sido generalmente rechazada como insatisfactoria. Creo yo que las razones de este rechazo están totalmente relacionadas con la visión positivista de la historia como un tosco grumo o magma de hechos existentes, un pasado real y por lo tanto no estructurado, cuyos elementos pueden ser estudiados por el historiador pero no, sin una peligrosa concesión a la subjetividad, dispuestos en alguna clase de pauta. Esta teoría del pasado real está subyacente, hasta donde yo puedo verlo, en todas las objeciones a la idea principal de Hegel. Así, se indica que Hegel logró disponer el pasado muy limpiamente de acuerdo con su fórmula, aunque su conocimiento histórico, comparado con el nuestro, fuese muy pequeño; y como sus hechos estaban tan incompletos, su pauta debió mostrar lagunas, lo cual no hace. Pero decir esto es olvidar que Hegel no estaba hablando del pasado tal como nosotros lo conocemos, sino acerca del pasado como él lo conoció; y que, puesto que el pasado es totalmente ideal, Hegel tenía perfecto derecho de tratar su conocimiento del pasado como algo que agotó lo que había que conocer. Asimismo, se indica que Hegel omitió deliberadamente de su pauta la historia del Lejano Oriente, y en realidad toda la historia, salvo la de Europa y la del Me-

dio Oriente; y se dice que esto muestra que, para hacer que su pauta funcionara, tuvo que limitarla a una pequeñísima porción de la historia en general. Pero esto es olvidar que la pauta es como un telescopio, y que va en cualquier dirección tan lejos como queramos; Hegel estaba dedicando un ciclo de conferencias al tema, y tomó tanta de la historia como pensó que podría, a tiempo, utilizarla con provecho. No niego que Hegel repite bastante el tema de su fuga; y desearía que hubiese pasado más tiempo explicando qué era lo que estaba haciendo, y menos tiempo haciéndolo; pero desear eso es sólo desear que hubiese escrito para nuestra generación y no para la suya.

73. Hablar del pasado diciendo que presenta una pauta definida implica no sólo que tiene una estructura necesaria, sino también que esta estructura culmina o se centra en torno del presente; y esto significa que el pasado se concibe como existiendo con el propósito de conducir el presente, para ser el medio del cual el presente es el fin. Ciertamente, es verdad que cuando pensamos en el pasado, todos tendemos a pensar de este modo; pensamos, aun cuando nos critiquemos por nuestro ridículo egoísmo al pensarlo, que todo el pasado ha sido ordenado por alguna providencia, de tal manera que creara para nosotros un mundo en el cual vivir. Si el pasado es real, ésta es obviamente una ilusión, pues no existe para nosotros, sino para sí mismo. Pero si el pasado es ideal, tenemos razón al pensarlo como conformado por un propósito providencial, pues este propósito es precisamente nuestro propio propósito; somos nosotros los que creamos el pasado para poder comprender el presente, y por lo tanto es verdad, aunque no en el sentido en que ingenuamente lo creemos, que el presente es la meta de toda historia pasada. De manea similar el futuro, si pudiésemos decir cómo será, necesariamente sería considerado como la meta del presente; pero no es posible considerarlo así porque no podemos saber qué será.

74. Otra pregunta que recibe respuesta con la concepción de la idealidad del pasado es la de la posibilidad de una historia universal en el sentido de historia del mundo. Con respecto a esta pregunta, la teoría del pasado como algo real nos lleva a un dilema desagradable. El quehacer del historiador consiste en precisar los hechos pasados; su tarea no está completa hasta que haya precisado todos. Pero los hechos pasados son infinitos en cantidad y en complejidad; y por muchos que descubra el historiador, no disminuye con eso la cantidad infinita que queda por descubrir. Y esto se vuelve aún peor cuando, como debe hacerlo todo historiador, se reconoce que ningún hecho histórico puede ser realmente precisado hasta que hayamos precisado sus relaciones con su contexto. La llamada teoría de las relaciones externas, según la cual las relaciones subsistentes entre *A* y *B* son ajenas a la naturaleza esencial de *A* y de *B*, es una explicación auténtica de las relaciones que se dan en las matemáticas, pero totalmente falsa de las que se dan en la historia. Es absolutamente imposible decir algo acerca de cualquier hecho histórico, ni siquiera su fecha, que es la cosa más abstracta que pueda decirse de él, salvo en relación con otros acontecimientos; y toda la historia no consiste en otra cosa que no sea narrativa, que no es una enumeración de distintos hechos, sino un planteamiento de sus relaciones o articulaciones. Por lo tanto, la presencia de un contexto no investigado infecta con incertidumbre y con concepciones erróneas esa parte de la historia que se ha investigado: con esta verdad está familiarizado todo estudioso de la historia que haya pasado de la etapa escolar. Ahora bien, si todos los hechos pasados son reales, y existen en un sólido bloque para que lo estudiemos, el número que se puede precisar es infinitamente superado por aquellos de los que no podemos tener ninguna evidencia, y por tanto nuestro conocimiento histórico, por muy adelante que lo llevemos, no sólo queda infinitamente lejos de completarse sino, incluso dentro de su ámbito estrecho, infinitamente lejos de la certidum-

bre. De aquí el dilema de que, o bien el historiador debe conocer todo el pasado, lo que nunca podrá hacer porque conocerlo consiste en enumerar una infinidad de hechos, o sólo debe conocer una parte él, lo que jamás podrá hacer porque su conocimiento de la parte está viciado por su ignorancia del todo. Si aspira a escribir la historia del mundo, el resultado será simplemente un absurdo amontonamiento de hechos elegidos al azar, que se debilita más y más conforme la historia se vuelve más y más remota, hasta que por último vacila por completo y sólo es apuntalado por vagas especulaciones concernientes al origen del hombre, de la vida o de la tierra: no será una historia del mundo más que como el *Golden Treasury* es literatura inglesa. Pero si aspira a escribir una monografía sobre la Revuelta Campesina no estará mejor, pues no sólo hay muchísimos hechos concernientes a la Revuelta Campesina que simplemente no se pueden descubrir hoy, sino que aun si se pudieran, la Revuelta Campesina seguiría siendo ininteligible si la arrancamos de su contexto en la historia universal.

¿Cuál, pues, debe ser nuestro objetivo: ensanchar nuestro conocimiento histórico o profundizarlo? Ambas cosas, si el pasado es real, son vanas. Pero si el pasado es ideal, ambas son posibles, y posibles juntas.

75. Toda historia es un intento por comprender el presente reconstruyendo las condiciones que la determinaron. Es claro que ésta es una tarea infinita, no porque sus condiciones sean un retroceso de causas eficientes que, por muy atrás que las rastreemos, siguen colgando en el aire en el extremo último, sino porque el presente es una realidad concreta y, por lo tanto, inagotable para el análisis. Cuando lo hemos analizado hasta donde podemos, el residuo no está fuera de nuestro alcance; está aquí y ahora, está inmediatamente presente ante nosotros como hecho real; no analizado ni comprendido pero sí percibido. Por lo tanto, cuando hemos seguido el curso de la historia hacia atrás, has-

ta el pasado más remoto que nuestra plomada pueda sondear, y nos vemos obligados a llamar a eso el principio de la historia; y cuando se plantea la pregunta: «¿Cómo ocurrió este comienzo, y qué derecho tenéis para asumir desde el comienzo mismo de vuestra historia —como tenéis que hacerlo— que el mundo es una empresa viva?», la respuesta es: «Lo que estoy asumiendo como presuposición de mi historia es precisamente esa parte del mundo, como hoy lo encuentro, de cuyo origen histórico no puedo dar ninguna explicación». Así, decir que la naturaleza no tiene historia significa que la naturaleza es el nombre que damos a aquello cuyo origen no hemos logrado rastrear hasta hoy, y por lo tanto es una presuposición de la historia en el sentido en que un problema todavía no resuelto es la presuposición de todo intento por resolverlo. El mundo presente, tal como lo aprehendemos por la percepción, es el punto de partida de la historia: la historia intenta explicar el mundo presente rastreando sus orígenes; esa parte de él cuyos orígenes no podemos rastrear sigue inexplicada, y se nos queda en las manos al final de la investigación, y por lo tanto se postula al comienzo de nuestra narración. Por lo tanto, toda historia es historia universal en el sentido de que es un intento de dar una explicación, lo más completa posible, del mundo presente; pero dado que el mundo presente es inagotable en su contenido, la explicación nunca puede ser completa, y toda historia tiene que comenzar en algún punto, dar algo por sentado, especializarse en algún problema particular, con exclusión de otros. Cada historia es, en realidad, una monografía histórica, un análisis de un problema histórico limitado; y esto puede decirse incluso de las llamadas historias universales, que siempre son escritas desde algún punto de vista particular y que tratan de algún tema o grupo de temas en particular, con exclusión de otros; pero dado que el escritor de una historia universal suele engañarse, pensando que existe algo como historia en totalidad, y que él sencillamente está relatándola toda entera, su te-

ma y su propósito probablemente serán insuficientes o erróneamente definidos en su propio pensamiento, y el resultado probablemente será una serie desconectada de monografías de aficionado, cada una objeto de burla para cualquiera que haya inquirido pacientemente en los problemas que presenta. Pero una monografía histórica auténtica y competente es en realidad una historia universal o una historia del mundo, en el sentido de que su escritor se vio impulsado a escribirla por el modo en que el mundo se le presenta hoy. Entre la masa de cosas que se ofrecen a su mirada y compiten por su atención, hay una que sobresale como exigiendo que sea él, y muy probablemente nadie más, quien trate de comprenderla; en parte porque es una cuestión de importancia general para el mundo que debe ser comprendida, en parte porque su temperamento y preparación especiales lo hacen el hombre indicado para investigarla. Si sólo actúa el primer motivo su obra será valiosa por razón de su popularidad, pero deficiente en capacidad. Si es el segundo, será un buen trabajo en sí mismo, pero de interés principalmente académico. Pero en ambos casos el historiador está abordando el problema de comprender el mundo presente en el punto en que, para él, radica su centro de inteligibilidad. Y, por lo tanto, su trabajo será una verdadera historia del mundo, pues será la historia de esa parte del mundo que puede ser escrita por él, aquí y ahora. De este modo, no hay un verdadero conflicto entre la idea de una historia total del mundo y la del análisis de algún problema histórico especial. Dado que el pasado es ideal, la historia que nosotros, hasta donde llega nuestra capacidad, investigamos, es toda la historia que existe. Y esto no significa que cuando hemos escrito nuestra monografía hemos agotado toda la historia que existe; pues, a menos que seamos unos historiadores muy malos, la monografía misma nos creará toda una cosecha de nuevos problemas históricos.

76. He hablado de libros y de monografías de historia como si tales cosas fuesen el resultado principal del pensamiento histórico; y esto podría sugerir que la historia es, principalmente, de interés para esos profesionistas llamados historiadores. Y esto es lo último que deseo sugerir. La historia no es más que el intento de comprender el presente, analizándolo en sus componentes lógicos de necesidad, o pasado, y de posibilidad, o futuro; y éste es un intento que hacen todos y en todos los tiempos. Nadie intenta realizar un trabajo de plomería o montar una motocicleta sin reconstruir históricamente las condiciones previas de la situación a la que se enfrenta, y no hay diferencia de principio, sólo de grado, entre el pensamiento histórico realizado por un albañil en el ejercicio de su profesión y el realizado por un Gibbon o un Grote. El problema es el mismo, las categorías de pensamiento que intervienen son las mismas, y la solución es la misma. La historia es uno de los modos necesarios y trascendentales de actividad mental, y es propiedad común de todas las mentes.

77. Para concluir puede esperarse que yo diga algo de la relación entre historia y filosofía. En un sentido muy verdadero, son y deben ser lo mismo. Pues su problema es el mismo. Hay y sólo puede haber un problema para cualquier tipo concebible de pensamiento: el problema de comprender la realidad, de descubrir lo que es el mundo. Y sólo hay un mundo, a saber: el que realmente existe. Este mundo está presente en la inmediatez de las sensaciones en toda mente, y en esa inmediatez se presenta como algo que aún no se ha comprendido, como el problema, como la eterna Esfinge que en su visible presencia corporal enfrenta al eterno Edipo de la mente, exigiéndole resolver el acertijo o perecer. Y este acertijo no sólo se le presenta al hombre civilizado y culto; se les presenta al menos con igual apremio al niño, al salvaje y al lunático. Y su solución tampoco es cosa de desinteresada satisfacción intelectual; es cuestión enteramente práctica, y no resolverlo significa sufrimiento, enfermedad, miseria y muer-

te. Pues sin duda es verdad que si pudiéramos comprender plenamente al mundo seríamos como dioses y gozaríamos de una bienaventuranza inmortal. En nuestra calidad de hombres, lo comprendemos de acuerdo con varios expedientes, en la medida en que podemos aplacar a la Esfinge durante un tiempo, hacerla nuestra sirvienta, llamarla por su nombre y obligarla a obedecernos. Pero tarde o temprano nuestro entendimiento falla y entonces la Esfinge se libera de nuestro abrazo y vuelve a erguirse ante nosotros con la amenaza de su externalidad sensible inmediata, y eso es la muerte. Ésta es la ley según la cual vive cada hombre.

Ahora bien, nuestra lucha por comprender el mundo es llevada adelante por varios recursos de nuestra propia invención, elaborados por nosotros en la lucha por la existencia. De estos recursos podemos distinguir unos cuantos que son tan universales, tan inevitables, que casi no podemos dejar de atribuirlos a causas que están en permanente operación. Aquellos que, por mi parte, encuentro que son de este modo universales, son lo que llamamos arte, religión y pensamiento. Por arte yo entiendo la creación de un mundo imaginario dentro de nosotros mismos, inteligible sólo porque lo creamos y lo encontramos, en el acto de crearlo, transparente a nuestros propios ojos. Este mundo es el miando de la belleza, y su función es ejercitar nuestras facultades mentales, por decirlo así, en un autoimpuesto ejercicio atlético, para luchar con el mundo real que yace más allá. Y esto lo hace en realidad; pero sólo nos lleva al umbral del verdadero problema. Por religión entiendo la comprensión de que lo que hemos imaginado en el arte es un símbolo o una sombra de lo real, y que, por lo tanto, el mundo real es en el fondo afín al mundo del arte; un mundo que tiene en su centro un espíritu creador y que está poblado por seres que existen en la conciencia de ese espíritu y sólo para ella. Y también aquí hemos hecho progresos y avanzado hacia la solución de nuestro problema, pero no lo hemos resuelto, pues nuestra concepción de ese espíritu creador só-

lo es una visión opaca y oblicua, deformada por las nieblas de los símbolos imaginativos que la expresan. Por pensamiento entiendo el acercamiento directo a la realidad tal como es, apartando lo imaginario y lo simbólico, luchando con la sustancia y no con la sombra. Pero aquí, una vez más, encuentro distinciones permanentes y necesarias. La primera, la más sencilla y la menos adecuada forma de pensamiento es aquella en que verdaderamente captamos propiedades reales de lo real, pero tratamos de comprenderlas tomándolas por separado, abstrayéndolas de lo demás, esperando que cada una, sencillamente porque es una muestra del mundo verdadero, revelará el secreto del mundo verdadero. Y así, en cierto sentido, lo hace; pero el secreto ha sido ahora dividido en pequeñas partes y en su lugar se nos ofrece una interminable pluralidad de secretos, todos ellos auténticos y todos valiosos, pero que dejan intacto el secreto central, que es el nexo que los une. A esta manera de pensar es a la que llamo ciencia. La segunda manera es analizar la realidad en sus elementos, pero reconociendo que estos elementos son ideales, sin pensar que contienen el secreto del mundo en sí mismos, sino que muestran la razón de las cosas en abstracción de su verdadera existencia. Esto es historia. La historia comprende, lo que no hace la ciencia, que lo abstracto es simplemente ideal y no real: pues mientras que la ciencia cree que sus sustancias y atributos son reales y cognoscibles, la historia comprende que sus hechos pasados son pasado, son ideales, y que el presente, lo real, no es analizable en partes reales, sino sólo en partes ideales. Pero la historia trata de comprender la realidad analizándola en ideales, y lo concreto no puede agotarse analizándolo en abstracciones; por lo tanto, por muy lejos que llegue la historia, siempre deja un residuo de inmediatez, de realidad no analizada ni comprendida. La filosofía es esa forma de pensamiento que se dedica a superar todas las abstracciones, ya sea la abstracción real de la ciencia o la abstracción ideal de la historia, y a ver lo abstracto sólo en su lugar en lo

concreto. Y por ello es la única forma de pensamiento que intenta aprehender la realidad tal como realmente es, en su integridad, en lugar de limitarse a la aprehensión de algo más, de algo creado por el propio pensamiento y con lo cual sustituyó a la realidad como objeto de estudio. Por ello, la filosofía da un paso más adelante que la historia para responder el enigma del conocimiento. Pero de todas las otras formas de pensamiento, la historia es la que está más cerca de la filosofía y la que más comparte su espíritu. La mayor parte de las dificultades que las personas encuentran al estudiar filosofía se deben al hecho de que han estado acostumbradas a practicar la ciencia y no otra forma de pensamiento; y estas dificultades serían casi completamente superadas si las personas se acercaran a la filosofía después de una cuidadosa preparación en historia. Pero la filosofía no es nada sin una constante fertilización de todas las formas de conciencia que he enumerado. Tiene sus propios problemas y sus propios métodos, y exige una preparación muy rigurosa y concienzuda; tanto más, en realidad, que ninguna otra forma de esfuerzo mental; pero sin el abasto de materiales del mundo inmediato de la experiencia, la filosofía se desploma, convirtiéndose en un simple costal de trucos. Este material, originalmente aportado por la sensibilidad cruda, llega a la filosofía progresivamente transformado por la obra de arte, la religión, la ciencia y la historia. Y por lo tanto la historia es la fuente inmediata y directa de todos los problemas filosóficos. Destruid a la historia, y destruiréis el alimento del que se nutre la filosofía; fomentad y desarrollad una sana conciencia histórica, y tendréis a la mano todo lo que, salvo sus propios métodos, necesita la filosofía. Toda filosofía es filosofía de la historia.

ESBOZOS DE UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA (1928)[*] [1]

Prefacio

Este ensayo trata de lo que al autor de estas líneas le parecen las cuestiones más importantes en la teoría de la historia. Están dispuestas bajo cuatro rubros que, como un cumplido a las críticas kantianas, se intitulan *calidad, cantidad, relación* y *modalidad*. En *calidad* se plantea la pregunta de saber si la historia es real y, de serlo, en qué sentido lo es; y la respuesta a esta pregunta es la concepción que aquí en adelante será llamada la idealidad de la historia. Es la primera porque es fundamental: todas las demás preguntas planteadas se resuelven por referencia a ella o se deducen de ella. En *cantidad*, la pregunta planteada es la de universalidad contra particularidad: la pregunta de saber si la historia es concebida como una sola historia universal, o como una pluralidad de historias particulares. La respuesta es que, desde el punto de vista de la idealidad de la historia, la distinción desaparece, y nos quedamos con la concepción del pensamiento histórico como el intento de resolver un problema histórico, que es particular porque siempre es un problema nuevo y diferente, pero también es universal porque, siendo el único problema que hay en la mente del historiador, es para él, de momento, el único problema histórico que existe. Bajo el rubro *relación*, la pregunta plan-

teada es la de la estructura interna del hecho histórico. Si concedemos la concepción de la monografía en su universalidad y particularidad, a las que habíamos llegado en *cantidad*, encontramos ahora que la primera condición de semejante monografía es la unidad del tema; la segunda es la secuencia ordenada de los hechos; y la tercera, la integridad con que los hechos exponen el tema, de manera que forme un todo completo de partes recíprocamente explicativas. Desde este punto de vista es posible explicar el significado preciso del término *progreso*. Bajo el rubro *modalidad*, se trata el asunto de la certidumbre o del *status* lógico de la historia. Si concedemos la idealidad de la historia, el escepticismo que niega el valor científico de la historia puede recibir una respuesta concluyente; y podemos mostrar cómo, por el método empírico de la ciencia arqueológica y la metodología pura de la filosofía, el historiador está capacitado no en realidad para «conocer» el pasado tal como realmente ocurrió, lo que no puede ni desea hacer, sino para resolver con precisión y certidumbre los problemas históricos particulares que se presentan a su mente, de acuerdo con la evidencia de que dispone.

Todo el ensayo, tal como está, es un esqueleto o esbozo de lo que más fácilmente podría escribirse con mayor extensión, con ilustraciones, críticas y declaraciones alternativas insertadas. En su forma actual es seguro que descarriará a algún lector, porque su argumento parece descansar en un solo punto —la idealidad de la historia— y desarrollarse deductivamente a partir de él. El lector que desee destruir el argumento concentrará naturalmente su atención, por lo tanto, en la idealidad de la historia y tratará de socavar esa proposición, pensando que cuando caiga, todo el argumento caerá con ella. Pero estará en un error. Los varios puntos establecidos a lo largo del argumento son, en realidad, observaciones hechas en el curso de estudios históricos proseguidos con una mirada especial a los problemas del método. Ni uno solo de ellos ha sido alcanzado deductivamente partiendo de la

concepción de la idealidad de la historia. Por el contrario, la idea de considerarlos a la luz de tal concepción sólo se le ocurrió muy tarde a este autor, después de que estaba familiarizado con todos ellos como frutos de la experiencia en la investigación histórica. Por consiguiente, cuando se los plantea como se los plantea aquí, en forma de una sola cadena argumentativa, se le pide al lector recordar que la posición de cada eslabón en la cadena está garantizada no simplemente por su relación con el primer eslabón, sino por argumentos cruzados, tomados de la experiencia de la investigación histórica. El principio de la idealidad de la historia no es el motivo de las objeciones presentadas, en la segunda sección, contra las concepciones de la historia meramente universal y meramente particular; ésas son objeciones cuyo peso es obvio para cualquiera que piense en ellas, y es familiar para todo historiador reflexivo; todo lo que el principio de la idealidad de la historia puede hacer en este caso es aportar un punto de vista desde el cual pueda darse respuesta a estas objeciones y pueda justificarse el procedimiento ordinario de los historiadores.

Al adoptar los cuatro rubros kantianos, no cabe duda de que el autor corre el riesgo de provocar hostilidad, al parecer que adopta las pedanterías arquitectónicas de una época pasada. Hoy se piensa que tener cualquier sistema es peor que no tener ninguno, y que el intento de acomodar una serie de problemas en su orden natural, en lugar de anotarlos simplemente en el orden en que se le ocurren al escritor, es señal no sólo de pedantería, sino de esterilidad mental. Pero tal vez esta moda actual llegue demasiado lejos en su reacción contra los sistemas. Ciertamente, ningún sistema es otra cosa que un punto de apoyo temporal para el pensamiento, la cristalización momentánea de algo que volverá a disolverse muy pronto; y, ciertamente, ningún sistema puede satisfacer por completo a dos mentes, así como tampoco puede satisfacer por completo a una misma mente en distintos momentos. Pero si alguien toma esto como argumento contra el pensa-

miento sistemático, deberá recordársele la anécdota del sirviente que se negó a limpiar las botas de su amo porque volverían a ensuciarse al día siguiente. Pensar sistemáticamente significa pensar de manera clara y transparente, sumar nuestras propias cuentas en el asunto de pensar, de tal manera que mostremos dónde estamos y cómo va nuestra tarea. Una declaración de cuentas no pretende describir el estado de nuestro negocio para siempre; aún menos actuar como sustituto del diario funcionamiento del negocio; pero una persona que se niega a ajustar sus cuentas por estos hechos simplemente está mostrando que no entiende su negocio, y de paso les ofrece a sus vecinos una excelente razón para no darle crédito. Del mismo modo, un filósofo que, por deferencia al rápido avance de su propio pensamiento, no hace el intento de expresar lo que hoy piensa en forma sistemática, les da a sus vecinos razones para creer que lo que está pasando en su mente no es un avance —que debe ser un avance a partir de un lugar definido hasta otro—, sino una confusión. Así, pues, es necesario un sistema cada vez que se hace una declaración, y para mis propósitos actuales, la antigua distinción cuádruple de *calidad, cantidad, relación* y *modalidad* ha demostrado ser una forma conveniente para los materiales que están pidiendo expresarse.

Un problema que el lector debe esperar que se analice en toda forma al principio ha sido dejado completamente de lado: el de la relación entre la historia *a parte subjeti*, el pensamiento histórico, y la historia *a parte objecti*, el hecho histórico. Implícitamente, este problema es analizado y resuelto por la doctrina de la idealidad de la historia, pues esa doctrina afirma que el hecho histórico, tal como es conocido por el historiador, es esencialmente relativo al pensamiento que lo conoce. Pero en este prefacio puede ser apropiado considerar algún aspecto de este problema, a saber: la pregunta de si la filosofía de la historia es una teoría del pensamiento histórico o si es una teoría del hecho histórico; en otras palabras, si su propósito es metodológico o metafísico.

La filosofía de la historia, en el sentido que la expresión tuvo en el siglo XVIII, fue una filosofía metafísica. Intentaba edificar una teoría de la naturaleza y estructura del hecho histórico, y mostrar que esto, considerado como un tipo especial de realidad, tenía características especiales y contenía en sí mismo tipos especiales de secuencias, recurrencias o progreso, y similares. Aun en manos de Hegel, el último gran exponente —y, con mucho, el más profundo— de la antigua concepción, el aspecto metafísico de la filosofía de la historia siguió siendo predominante, y en sus sucesores, como Comte, Marx y Spencer, imperó sin oposición la idea de una filosofía metafísica de la historia.

Sólo con el cambio de siglo fue destruida dicha idea. Antes, la concepción de una teoría filosófica del pensamiento histórico, como rama especial de la lógica o teoría de conocimiento, ya había alcanzado considerables progresos; pero únicamente con la obra de Croce sobre el tema, la filosofía metafísica de la historia fue sistemáticamente remplazada por la metodológica. Éste ha sido el primer paso adelante realmente decisivo que la filosofía de la historia logró dar después de Hegel.

Pero cuando la visión metodológica de la filosofía de la historia se combina con la doctrina de la idealidad de la historia, se desvanece toda objeción a una filosofía metafísica de la historia. Hoy se ve que las formas y condiciones necesarias del pensamiento histórico determinan las formas y condiciones necesarias de su objeto. Todo lo que se dice acerca de la historia *a parte subjecti* puede, por consiguiente, repetirse, *mutatis mutandis*, acerca de la historia *a parte objecti*.

Éste es el punto de vista adoptado en el presente ensayo. Ha desaparecido la brecha que, en una filosofía empirista o positivista, separaba el pensamiento histórico del hecho histórico. El pensamiento histórico y su objeto se ven como inseparables; el último de ellos tiene sólo una existencia ideal en el primero y para él, y por lo tanto una teoría metodológica de las formas necesa-

rias del pensamiento histórico es, asimismo, una teoría metafísica de las formas necesarias del hecho histórico.[2]

CONFERENCIA INTRODUCTORIA[3]

1. La expresión *filosofía de la historia*, en el título de estas conferencias, se emplea en un sentido análogo al de las expresiones *filosofía del arte* y *filosofía de la religión*. En estos casos, la expresión significa que el arte o la religión son una forma específica de la actividad humana, una forma específica de conocimiento, de conducta o de ambos, que por alguna razón merece o exige el estudio especial de los filósofos.

¿Por *cuál* razón? La respuesta es que el arte o la religión son una forma universal y necesaria de la actividad humana; no una forma accidental ni optativa de la que en algunas circunstancias se pueda prescindir, sino una forma que está y debe estar presente en toda la gama de la experiencia humana. Si pensamos que el arte (por ejemplo) es, en ese sentido, universal y necesario; si pensamos que cada ser humano en cada momento de su vida consciente es un artista, y que la actividad artística está entre los constituyentes esenciales de nuestra experiencia, entonces pensamos que hay o debe haber una filosofía del arte, es decir, una ciencia filosófica que trate de la experiencia humana en conjunto, considerada en este aspecto estético.

Por otra parte, si pensamos que el arte no es, en este sentido, universal y necesario; si pensamos que algunas personas son artistas y otras no, y que las que son artistas lo son en ciertos momentos y no en otros, entonces pensamos que no hay ni puede haber una filosofía del arte, sino tan sólo una ciencia empírica o psicológica del arte como un tipo particular y contingente de la experiencia.

Ahora bien, hay un sentido en que el arte es en realidad un elemento universal y necesario en toda experiencia, un sentido en que todos, y siempre, somos artistas. Éste es el significado más profundo y verdadero de la palabra *arte*. Y en este sentido la ciencia del arte es una ciencia filosófica. Pero también hay un sentido —relativamente superficial y de poca importancia— en la concepción de que algunas personas son artistas y otras no; y, en ese sentido, hay espacio para una ciencia del arte, empírica o psicológica, al lado de la filosofía del arte. De manera similar, hay un sentido de la palabra *religión* en que la religión es coextensiva a la experiencia humana, de la cual es un elemento universal y necesario; un sentido en que todo el mundo tiene una religión; en ese sentido, la ciencia de la religión es una ciencia filosófica. Pero también existe un sentido cuando hablamos de una persona que ha abandonado toda religión, que es irreligiosa, que no tiene sentimientos religiosos, etc.; éste es el sentido empírico de la palabra *religión*, y en este sentido la ciencia de la religión es una ciencia empírica, esto es, un estudio psicológico de las variedades y las idiosincrasias de la experiencia religiosa.

La filosofía de la religión o la del arte, entonces, significa la teoría de la religión o del arte, considerados como formas, aspectos o constituyentes de la experiencia humana universales y necesarios. De igual forma, en estas conferencias la filosofía de la historia se referirá a la teoría de la historia como forma necesaria de la experiencia humana, como una cosa que no es peculiar de ciertas personas llamadas historiadores, sino común a todos los seres pensantes en todos los tiempos.

2. Es necesario poner esto en claro desde el principio porque la frase ha sido utilizada, desde hace mucho tiempo, en un sentido distinto. Entró en uso en el siglo XVIII y fue empleada por primera vez por Voltaire; después de él, fue adoptada por numerosos escritores a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, y en

las plumas de todos estos escritores tuvo un significado totalmente distinto del que yo he definido.

Voltaire estaba deseoso de imprimir una nueva dirección a los estudios históricos. Anteriormente, tales estudios se habían dedicado, en parte, a una repetición acrítica y crédula de relatos improbables sobre la antigüedad remota, y en otra parte a la narración de asuntos militares y a las biografías de reyes y reinas. Voltaire quiso entonces deshacerse de la mayor parte de la historia antigua, porque ésta consistía en viejos cuentos de comadres que ninguna mente ilustrada y con sentido crítico podía creer, y quiso concentrar la atención de los historiadores en la historia de las artes y los oficios, los modales y costumbres, y lo que llamaríamos cuestiones sociales y económicas. A esta historia reformada Voltaire le dio el nombre de *filosofía de la historia*; en la expresión, *filosofía* sólo significaba pensamiento sistemático y crítico. Al emplear la palabra en este sentido, quiso decir que la historia así tratada se volvería, en el significado más lato de la palabra, una ciencia, un tema digno de la atención y la confianza de mentes habituadas al pensamiento preciso y metódico.

Muchos siguieron el camino de Voltaire. La historia antigua no quedó, en realidad, abolida, pero sí fue radicalmente revisada por toda una sucesión de escritores que le infundieron un nuevo nivel de crítica y una nueva insistencia en el estudio científico de la evidencia; y fue así como la historia moderna giró al mismo tiempo, decisivamente, hacia las cuestiones sociales y económicas. La historia entonces adoptó el cambio que Voltaire había exigido, y todo estudio histórico moderno es lo que él llamó *filosofía de la historia*. Pero llamarla por tal nombre sería conservar un sentido obsoleto, ya desde hacía tiempo, del término *filosofía* y, además, hacer un exagerado hincapié en las semejanzas entre los métodos de la histórica crítica y los de las ciencias naturales, o filosofía en el sentido que Newton le dio al término.

Algunos escritores que llegaron después, y que adoptaron la frase de Voltaire, le dieron un sentido ligeramente nuevo. Kant no empleó esa expresión, pero escribió un notable ensayo titulado «An Idea of a Universal History from a Cosmopolitan Point of View»,[*] en el cual sostuvo que la historia humana en conjunto podía verse como el desarrollo y la realización graduales de la concepción de ciudadanía, es decir, como un desarrollo progresivo de las instituciones y de la organización política. Tenemos aquí la idea de la historia de Voltaire como historia de la vida social, aplicada a toda la extensión de la historia humana. Los sucesores de Kant, especialmente Schlegel, dieron a esta idea el nombre de *filosofía de la historia*. Así, en la Alemania poskantiana, el término *filosofía de la historia* llegó a ser el nombre habitual de la historia universal considerada como la historia del progreso humano. El intento más célebre de semejante enfoque de la historia universal son las conferencias de Hegel sobre filosofía de la historia.

Kant había indicado que cualquier intento de este tipo —que él, modestamente, se negó a hacer— exigía dos condiciones: una cabeza filosófica y un gran abasto de cultura histórica. Obviamente, la tarea de escribir una historia del mundo exige esta última condición; y la tarea de considerar esta historia como historia de progreso exige una cabeza filosófica porque sólo puede ser efectuada por una persona que esté dispuesta a reflexionar muy claramente sobre lo que significa *progreso* y sobre la relación que existe entre los diversos valores que tienen lugar en varias fases del desarrollo histórico. Con ambas condiciones cumplían, en grado eminente, los grandes filósofos de la historia alemanes, especialmente el propio Hegel; y aunque sus obras gozan de poco favor hoy en día, prestaron un servicio inmenso al avance de los estudios históricos. La razón de que hoy no cuenten con el éxito de antaño es, en parte, porque el conocimiento histórico avanzó enormemente en los últimos 100 años, y los hechos que contie-

nen ya están atrasados; y en parte porque comprendemos que la historia es algo demasiado complicado para poder expresarse en la forma de una sola cadena de progreso continuo. Pero el intento de expresarla así procedió de un motivo sólido y absolutamente histórico, a saber: el reconocimiento de la historia como un todo continuo, en que todo es significativo y todo es digno de estudio; y, por ello, la influencia de estos filósofos de la historia sobre el pensamiento histórico fue, en general, sumamente benéfica.

3. Con lo anterior, queda entonces libre la frase, sin que la ocupe ninguna idea; y al mismo tiempo ha surgido una nueva idea, a saber: la idea de una ciencia filosófica del pensamiento histórico. La frase se usa aquí, por lo tanto, en este último sentido.

Una filosofía de la historia así comprendida tendrá dos aspectos tan estrechamente entrelazados que no debemos tratar de mantenerlos separados. Historia significa, a la vez, un tipo especial de conocimiento, y un tipo especial de objeto, el objeto propio de ese conocimiento. Historia *a parte subjecti* significa el pensamiento que ocurre en la mente del historiador y del que él da cuenta en sus escritos; historia *a parte objecti* significa el hecho o los hechos acerca de los cuales piensa, y cuya naturaleza expone en la medida en que la descubre. Ahora bien, la filosofía de la historia en el antiguo sentido voltaireano y hegeliano sólo se interesa en la historia *a parte objecti*. No estudia los procesos o actividades de la mente del historiador: su objeto es el hecho histórico o la secuencia de los hechos históricos. Pero la filosofía de la historia en nuestro sentido se interesa por la historia *a parte subjecti*. Su primera misión consiste en estudiar el pensamiento que ocurre en la mente del historiador. Es, principalmente, una lógica del método histórico.

Por otra parte, si el método histórico es adecuado para el estudio del objeto que le es propio, como debe serlo si es un método

realmente histórico, entonces de allí se sigue que, al estudiar los rasgos necesarios y universales del método histórico, estamos estudiando los rasgos necesarios y universales del hecho histórico que es su objeto. La lógica y la metafísica son lo mismo, en el sentido de que una ley que en realidad es una ley lógica —es decir, una ley de pensamiento en tanto que válido, y no solamente una ley psicológica— también debe ser una ley metafísica: pues una ley de pensamiento en tanto que válido debe ser una ley sujeta a la realidad conocida por ese pensamiento. Así, pues, nuestra misión puede ser definida como la misión de descubrir cómo los historiadores siempre y necesariamente piensan; pero esto debe comprenderse como idéntico a la misión de descubrir cómo el hecho histórico está siempre y necesariamente constituido.

Por esta razón, sería engañoso llamar a la filosofía de la historia simplemente la ciencia del método histórico, la metodología de la historia. Es, al mismo tiempo, una metodología del pensamiento histórico y una metafísica de la realidad histórica, y sólo será una ciencia satisfactoria mientras se mantengan unidos estos dos aspectos: el subjetivo y el objetivo.

4. La historia *a parte subjecti* es el conocimiento del pasado; y la historia *a parte objecti* es el pasado mismo. Pienso que esta doble afirmación no es causa de controversia; en general, se la reconocerá como cierta; pero habrá que hacer, al punto, algunas observaciones.

a) La historia y la *memoria* no son lo mismo, aunque sean afines. El historiador puede recordar los hechos que narra, pero no necesita hacerlo. Y en el caso de que los narre simplemente porque los recuerda, difícilmente será un verdadero historiador. Para merecer ese título deberá verificar sus recuerdos poniéndose en contacto con otras fuentes informativas; deberá excluir algunas cosas que recuerda como improcedentes para su tema, e incluir algunas que no recuerda. Historia y memoria coinciden en que su objeto es el pasado; pero mientras que el objeto de la his-

toria es el pasado como inferencialmente «reconstruido» a partir de la evidencia, el objeto de la memoria es el pasado como inmediatamente «aprehendido» por un acto en que la inferencia no interviene.

b) En la medida en que la memoria es inmediata y carente de toda base explícita, puede dudarse de que merezca el título de conocimiento. La falibilidad de la memoria se desprende del hecho de que, al recordar, no tenemos ante nosotros ninguna evidencia de lo que estamos tratando de recordar; por consiguiente, no hay manera de comprobar nuestro recuerdo. El historiador que ha cometido un error puede corregirlo preguntándose si la evidencia que tiene ante él prueba su idea o no; pero cuando recordamos no podemos hacer esto. Por lo tanto, la historia se parece más al conocimiento real que la memoria, pues tiene un elemento de autocrítica del que carece la memoria.

c) Por esta razón, casi puede dudarse de que la distinción entre verdadero y falso sea aplicable a la memoria, más de lo que es aplicable a las sensaciones. La memoria es falible pero (puede decirse razonablemente) no falsa: puede llevarnos al error, pero en sí misma no puede ser errónea. La historia, en cambio, consistiendo como consiste en juicios razonados acerca del pasado, sí es verdadera o falsa.[4]

ÍNDICE[5]

I. *Calidad*

¿Historia en qué sentido real?

La *idealidad* de la historia

El pasado re-construido en el presente

¿Cómo es esto posible?

Toda la historia es *historia del pensamiento*

¿Cómo se puede re-construir el pensamiento?

Sin hacerse presente

Rechazo de la *teoría realista*
Rechazo de la *teoría de la copia*

II. *Cantidad*

Memorias
Historia universal
Monografía, teoría de las dificultades
¿Cómo escapó? Historia universal
Descrédito de esto
Inmerecido
Némesis del particularismo histórico
Justificación de la historia universal según el concepto de monografía
La verdad histórica = *lo que la evidencia nos obliga a creer*
Justificación del especialismo
Historia de la historia
La monografía como periodo
Los ciclos históricos

III. *Relación*

La monografía como *todo de partes*
El todo antes que la parte
La secuencia histórica y la *causación*
En contra del materialismo histórico
La monografía como *una* experiencia histórica
Progreso = estructura de esta experiencia
El progreso, como universal

IV. *Modalidad*

La *certidumbre* de la historia
Ninguna historia del pasado en sí mismo
La historia descansa en la *evidencia* presente
La certidumbre = cierta interpretación de la evidencia
Falsa concepción de la *autoridad*
Fuentes escritas y fuentes no escritas
El equipo técnico: la arqueología
Conclusión: la historia es su propia justificación

I. Calidad

La historia *a parte objecti*, el objeto del pensamiento histórico, es, desde luego, real en cierto sentido, pues si no lo fuera no habría un sentido en que los juicios históricos pudiesen ser verdaderos, o de hecho, falsos, pero ¿en qué sentido son reales los hechos históricos? (empleando este término para denotar los objetos del pensamiento histórico).

Las filosofías realistas generalmente parecen equiparar la realidad con la existencia y la subsistencia. La existencia es la realidad de una cosa que es actual, que tiene una posición determinada en el espacio y en el tiempo y unos caracteres determinados, actualizados en ella. La subsistencia es la realidad de los caracteres actualizados; o posiblemente (según algunas teorías) de cualquier carácter, actualizado o no (eso, al menos, podría decirse de las esencias casi platónicas de Santayana).

Pero la realidad de los hechos históricos no cae bajo ninguno de esos rubros. Un hecho histórico es más una cosa que una esencia. *Tiene* caracteres, *no* es un carácter. Por consiguiente, no subsiste; debe existir. Pero un hecho histórico no existe. Un hecho histórico es un acontecimiento. La realidad de un acontecimiento, aquello en lo que es paralelo o análogo a la existencia, se llama *ocurrencia*. Una cosa real es algo que está existiendo; un acontecimiento real es algo que está ocurriendo. Pero ningún acontecimiento histórico está ocurriendo cuando el pensamiento histórico se ocupa de él. Ciertamente un escritor puede componer la historia de una guerra mientras la guerra procede. Pero en tal caso las batallas y campañas particulares cuya historia él va narrando año tras año son siempre, mientras las describe, acontecimientos en el pasado; y hasta que la guerra como un todo sea un acontecimiento en el pasado, nunca podrá decir que escribió la historia de la guerra en su conjunto. Sólo ha escrito la historia de sus primeras etapas, a saber: las que ahora son acontecimientos del pasado.

El objeto del pensamiento histórico es, pues, *el pasado*, es decir, acontecimientos pasados. ¿Cuánto del infinito conjunto de acontecimientos pasados es objeto legítimo o necesario del pensamiento histórico, y qué sentido puede darse a las palabras *infinito conjunto de acontecimientos pasados*? Éstas son preguntas que corresponden a una etapa ulterior de esta investigación, y que veremos en el apartado de *cantidad*.

Ahora bien, un acontecimiento que está ocurriendo es real;[*] un acontecimiento que ha ocurrido no está ocurriendo y no es real. Todos los acontecimientos que son objetos del pensamiento histórico son acontecimientos que no están ocurriendo porque han dejado de ocurrir; por lo tanto, no son reales.

A esta proposición la llamaré *la idealidad de la historia*. Con el término *idealidad* pretendo significar la calidad de ser un objeto del pensamiento sin tener realidad; así, una cosa ideal sería un objeto de pensamiento sin existencia real; una calidad ideal sería un objeto de pensamiento que no está, en ninguna parte, realmente ejemplificada en alguna cosa existente; un acontecimiento ideal sería un acontecimiento que fue objeto del pensamiento sin realmente ocurrir. En todos estos casos, la palabra *realmente* implica simultaneidad con el pensamiento en cuestión. Podría pensarse que, en ese sentido, un objeto puede ser a la vez ideal y real, que un objeto presente al pensamiento sólo como ideal puede ser real sin ser conocido como tal; por ejemplo, un arqueólogo puede armar una descripción histórica de una civilización primitiva sin saber que ese tipo de civilización aún subsiste y se le puede estudiar como algo real en una parte de la Tierra que él no ha visitado. Pero en un caso como éste, el objeto del pensamiento del historiador no es la Edad de Bronce como tal, cualquiera que sea el tiempo y el lugar, sino (por ejemplo) la Edad de Bronce del noroeste de Europa, que comenzó y terminó en fechas que están dentro de ciertos límites determinables; y es sólo un tipo de pensamiento no histórico y abstracto o generalizante

aquel que olvide las diferencias (diferencias no sólo de tiempo y de lugar, sino también de carácter) que se encuentran entre la antigua Edad de Bronce del noroeste de Europa y alguna civilización de bronce que hoy subsista en otras partes de la Tierra. Así, pues, el objeto de la historia, como no es una cosa o un carácter, sino un acontecimiento, no puede ser a la vez ideal y real; debe ser total y exclusivamente ideal. Una cosa (por ejemplo, el monte Matterhorn) puede ser a la vez ideal y real: el Matterhorn como yo lo recuerdo de hace 10 años es ideal; el Matterhorn como puedo verlo hoy es real; pero la montaña como fue entonces y la montaña como es hoy son la misma montaña. Pero un objeto del pensamiento histórico no puede tener esta doble realidad. Yo puedo escribir una historia de la música, y puede decirse que la relación entre la música en el presente y la música en el pasado se parece mucho a la relación entre el Matterhorn en el presente y el Matterhorn en el pasado, y así es; pero la música en el presente nunca entra en mi esfera como historiador de la música. Si termino con un capítulo sobre «Tendencias de hoy en día», o bien estoy escribiendo la historia del pasado más reciente, que aún es completamente pasado y en ningún sentido es presente, o bien estoy arrogándome ilegítimamente (para un historiador) el derecho de profetizar sobre el futuro o de entablar una polémica sobre el presente. Para el historiador, como historiador, el presente en tanto que presente no tiene interés alguno. El presente de la música no les corresponde a los historiadores de la música, sino a los compositores y a los críticos musicales. Por consiguiente, si alguien dice que la música es a la vez ideal (como música pasada) y real (como música presente), habrá que alegarle que el término *música* resulta aquí ambiguo; en un caso, significa hechos pasados en la historia musical, que siempre son puramente pasados, puramente ideales; en el otro, significa hechos presentes que siempre son puramente reales o actuales. Y ningún

acontecimiento de la historia de la música puede caber en ambas categorías a la vez.

Pero este ejemplo de la historia musical ilustra otro punto importante. Ningún historiador de la música merecerá ese nombre a menos que haya estudiado por sí mismo la música antigua cuyo crecimiento y desarrollo está tratando de describir. Deberá haber escuchado a Bach, a Mozart, Palestrina y Lasso, y poseer un conocimiento personal de sus obras. Eso significa que debió estar presente en ejecuciones reales de estas obras, sea físicamente, sea con la imaginación; y, en este último caso, el poder imaginativo sólo se adquiere escuchando cosas similares; por ejemplo, un hombre que nunca haya oído una orquesta del periodo de Beethoven no puede leer en la partitura una sinfonía de Beethoven con alguna posibilidad de alcanzar una buena representación imaginativa de ella. Por lo tanto, podemos decir audazmente que el *sine qua non* de escribir la historia de la música pasada es haber re-creado *en el presente* esa música pasada. Lo mismo, exactamente, puede decirse de las otras artes; por ejemplo, debemos leer la poesía antigua por nosotros mismos; ver cuadros antiguos con nuestros propios ojos, removiendo la pátina del tiempo, ya sea realmente o con la imaginación, y restaurando el valor original de los colores. De manera similar, para escribir la historia de una batalla debemos re-pensar los pensamientos que determinaron sus diversas fases tácticas; debemos ver el terreno del campo de batalla como lo vieron los comandantes opuestos, y sacar de la topografía las conclusiones que ellos sacaron, etc.[6] El hecho pasado, aunque sea ideal, deberá ser real *en la re-creación que el historiador* hace de él.

En este sentido, y sólo en este sentido, la idealidad del objeto de la historia es compatible con la realidad y, de hecho, inseparable de la realidad. El historiador de la música ciertamente no podrá escribir la historia de una obra musical que no haya oído, que no haya sido realmente vívida dentro de su propia experiencia

musical. Entonces, ¿en qué difiere la Novena Sinfonía del Matterhorn? ¿Es la primera más ideal que este último?[7]

No nos interesa aquí preguntar si existe algún campo del pensamiento en que una filosofía realista sea una versión plausible o siquiera adecuada de los hechos. Sólo nos interesa mostrar que en el caso de la historia, por lo menos, no es ninguna de las dos cosas. Tal vez el Matterhorn sea tan ideal como la batalla de Maratón; pero, en vez de embaucarnos en investigaciones que puedan llevar o no llevar a tal conclusión,[8] debemos contestar que, por el momento, estamos analizando una cuestión mucho más sencilla que ésa. Estamos señalando una distinción, que se vuelve obvia en cuanto le prestamos atención entre el modo en que un hombre que contempla el Matterhorn descubre el objeto real presente ante su mirada, y la manera en que un hombre, que piensa históricamente en la batalla de Hastings, tiene que reconstruir la batalla en su cabeza. Y estamos indicando que esta distinción no puede borrarse diciendo que el pasado es re-creado en el presente. Y re-creado de tal modo que permanece totalmente ideal. El historiador, al pensar en la batalla de Hastings, no causa que se entable allí otra vez una verdadera batalla, ni tampoco cae en el error de creer que la batalla que ha reconstruido en el pensamiento continúa simplemente porque la ha reconstruido. Esto se aplica, por igual, al historiador de la música. El arte antiguo no se vuelve arte moderno simplemente volviendo a interpretarlo. Es interesante y delicioso cantar madrigales y misas del siglo XVI; pero el historiador tiene clara conciencia, cuando los canta y oye a otros cantarlos, que su lugar está en el siglo XVI y no en XX. Los escucha no simplemente como música —no simplemente como la expresión de sentimientos en el lenguaje musical—, sino como música del siglo XVI, como música perteneciente a un mundo ya ido, cuya mentalidad y civilización está él tratando de comprender. Por el momento lo único que nos interesa es llamar la atención hacia el hecho de que son posibles estas

dos actitudes hacia la música: la actitud del crítico contemporáneo que escucha la música como expresión de la vida real de su propia época, y la actitud del historiador, que la escucha como expresión de la vida del pasado que él está tratando de reconstruir. Todos estamos familiarizados con la distinción que existe entre estas dos actitudes, y de momento sólo deseo subrayar su existencia; más adelante preguntaremos cómo es esto posible, y qué implica.

Así, el historiador re-crea el pasado en su mente; pero en esta re-creación el pasado no se vuelve presente o real. La realidad es el pensamiento real del historiador que la re-crea. El único sentido en que es real el objeto del pensamiento histórico es en que realmente es pensado. Pero esto no le confiere ningún tipo de realidad, tomado en sí mismo. Sigue siendo completamente ideal.

Pero ¿cómo *puede* el historiador re-crear el pasado? Lo que ocurrió, ocurrió; no se lo puede hacer ocurrir de nuevo pensando en él. ¿Cómo puede el historiador volver a la vida los muertos, mediante una investigación científica? ¿No tiene semejante teoría el sabor de burda magia, necromancia, y no de una investigación filosófica seria? La respuesta es[9] que, sin ninguna necromancia, el historiador puede re-crear un hecho pasado si tal hecho en sí mismo es un pensamiento. Cuando Arquímedes descubrió la idea de la gravedad específica, realizó un acto de pensamiento que podemos repetir sin dificultad: estaba sacando ciertas conclusiones a partir de ciertos datos, y nosotros podemos sacar las mismas conclusiones de los mismos datos. No sólo *podemos* hacer esto, sino que, si hubiéramos de escribir la historia de la ciencia helenística, *debemos* hacerlo, y debemos hacerlo sabiendo que estamos repitiendo en nuestra mente el pensamiento de Arquímedes. De manera similar, si queremos narrar la historia de una batalla, debemos ver por nosotros mismos los problemas tácticos que vio el comandante victorioso, y ver la solución co-

mo él la vio. Si hemos de narrar la historia de una reforma constitucional, debemos ver cuáles fueron los hechos a los que se enfrentó el reformador, y cómo su manera de enfrentarse a los hechos pareció satisfacer las necesidades, como él consideró que existían. En todos estos casos, es decir, en todos los casos en que la historia en cuestión es la historia del pensamiento,[10] una recreación literal del pasado es posible y es elemento esencial de toda historia.

No sólo es posible la historia del pensamiento, sino que, si pensamiento se entiende en su sentido más lato, es la única cosa de la que puede haber historia. Nada sino el pensamiento puede ser tratado por el historiador con esa intimidad sin la cual la historia no es historia; pues nada sino el pensamiento puede recrearse de esta manera en la mente del historiador. El nacimiento de sistemas solares, los orígenes de la vida en nuestro planeta, el temprano curso de la historia geológica: todos éstos no son estudios estrictamente históricos porque el historiador nunca podrá penetrar realmente en ellos, darles actualidad en su mente; son ciencia, no historia, porque, por mucho que adopten la forma de una narración, son narraciones generalizadas, versiones de cómo debieron de ocurrir las cosas en cualquier mundo, y no versiones de cómo las cosas realmente ocurrieron en este mundo. Son hipótesis que, por muy probables que fueran, ni siquiera se aproximan a la categoría de historia documentada.

Así, pues, toda historia es la historia del pensamiento, usando el término *pensamiento* en el sentido más lato que incluye todas las actividades conscientes del espíritu humano.[11] Estas actividades, como acontecimientos en el tiempo, pasan y dejan de ser. El historiador las re-crea en su propia mente; no sólo las re-crea, como un científico ulterior puede re-inventar los inventos de uno anterior; las re-crea conscientemente, sabiendo que esto es lo que está haciendo y así confiere a esta re-construcción la calidad de una actividad específica de la mente. Dicha actividad es

una actividad libre. Difiere *toto caelo* del deseo de imitación que puede inducir a un hombre o a un animal a hacer lo que hacen otros porque ha observado que esos otros lo hacen. Pues el historiador no observa a otros haciendo las cosas que él volverá a hacer. Mientras no las haya vuelto a hacer, no sabrá lo que son. Sólo después de haber captado yo la idea de la gravedad específica, puedo ver qué fue lo que hizo Arquímedes cuando gritó ηὕρηκα; por lo tanto, en ningún sentido estoy imitando a Arquímedes.

Habrá que salir aquí al paso de una objeción filosófica o seudofilosófica a la concepción del historiador que re-crea el pasado. Podría decirse que no es posible ninguna re-creación porque nada puede ocurrir dos veces. Arquímedes descubrió la idea de la gravedad específica; yo puedo saber que él lo hizo, pero no puedo re-descubrir la idea, pues *descubrimiento* implica primicia. La segunda persona que piensa en la idea, no está descubriéndola. Tampoco es ésta, puede decirse, una distinción simplemente lógica, pues hay una calidad peculiar en la experiencia del descubrimiento o la invención, una sensación peculiar de ser el primer ser humano que penetra en la presencia de esta verdad particular, que el historiador nunca puede recuperar, precisamente porque es peculiar el descubrimiento como tal. Así, pues, es claro que si el historiador conoce el pasado al recrearlo, no puede recuperar este elemento de descubrimiento o de originalidad, y por lo tanto no puede conocerlo históricamente; por eso, desde el punto de vista aquí postulado se sigue la *reductio ad absurdum* de que ningún descubrimiento, ningún pensamiento que sea realmente original o único (¿y cuál pensamiento auténtico no lo es?) puede ser históricamente conocido.

Responderemos a esta objeción admitiéndola. Sin duda, todo el mundo sabe que la emoción peculiar con que el comandante victorioso presencia el desplome de un enemigo es una emoción que el historiador no puede recobrar. Nadie piensa que el histo-

riador de la ciencia helenística, mientras escribe su historia, debe saltar de su bañera y correr desnudo por la ciudad cuando llega a Arquímedes. Es obvio que el deber del historiador de re-crear el descubrimiento o la batalla no se extiende al hecho imposible de en realidad descubrir la ley o derrotar al enemigo una vez más, sino tan sólo el tipo de re-creación del pasado que es posible.

Pues existe un tipo de re-creación que *sí* es posible, como lo hemos mostrado; y si nuestro objetante dice que *no* es posible ningún tipo de re-creación, simplemente porque nada puede ocurrir dos veces, trataremos su objeción con menos cortesía, señalando que él mismo no vacilaría en hablar de comer dos veces en una misma posada o de bañarse dos veces en un mismo río o de leer dos veces un mismo libro o de escuchar dos veces una misma sinfonía. Le preguntaremos: ¿es el teorema binomial, tal como él lo conoce, el mismo teorema que inventó Newton, o no? Si responde afirmativamente, habrá reconocido todo lo que queríamos. Si dice que no, fácilmente lo sentenciaremos por contradecirse, pues estará asumiendo que en nuestro discurso mutuo tenemos ideas en común, y esto es incompatible con su tesis.

Pero debemos enfrentar una dificultad más grave. Está muy bien apelar a una «emoción peculiar», para diferenciar por un lado el acto mismo y por otro la re-creación que de él hace el historiador; pero semejante distinción en realidad no es otra cosa que la distinción de Hume entre impresiones e ideas, sobre la base de que las impresiones son más intensas y más vívidas. Podemos y debemos reconocer que el historiador es incapaz de compartir el calor emocional con que los personajes de su relato hicieron las cosas que de ellos se narran; y que el calor emocional de él sólo está ligado a actos de investigación histórica, descubrimientos históricos logrados y perplejidades históricas disipadas; pero debemos pasar entonces a preguntar por qué, si el historiador realmente re-crea el pasado, dicha re-creación no va acom-

pañada por el calor emocional, por la intensidad y viveza de la impresión que acompañaron a su versión original; y, a la inversa, si esta re-creación carece de un elemento tan importante de la versión original, ¿se puede decir que sea lo mismo, y no tan sólo una copia borrosa o algo radicalmente distinto?

La respuesta es que re-crear el pasado en el presente es recrearlo en un contexto que le da nueva cualidad. Dicho contexto es la negación del pasado mismo. Así, el historiador de la poesía, leyendo a Dante, re-crea la experiencia medieval que expresa tal poema; pero mientras lo hace, sigue siendo él mismo, sigue siendo un hombre moderno, no un hombre medieval; y esto significa que el medievalismo de Dante, aun cuando sea auténticamente re-creado y re-experimentado dentro de la mente del historiador, va acompañado por todo un mundo de costumbres e ideas fundamentalmente no medievales, que lo equilibran, lo contienen e impiden que alguna vez ocupe todo el campo de visión. Para Dante, la *Comedia* fue todo su mundo. Para mí, la *Comedia* es, a lo sumo, la mitad de mi mundo, siendo la otra mitad todas esas cosas en mí que me impiden volverme literalmente Dante. Estas cosas incluyen, por ejemplo, a Shakespeare, a Newton y a Kant, que también han pasado a formar mi personalidad. Leyendo a Dante yo no pierdo esta personalidad; por el contrario, sólo utilizando todas mis capacidades logro leer a Dante, y estas capacidades son lo que son, para bien o para mal, porque fui a la escuela con Shakespeare, Newton y Kant. Si dejo de ser lo que ellos me han hecho, dejo de ser capaz de hacer algo tan complejo como leer a Dante. Pero si continúo siendo lo que ellos me han hecho, me acerco a Dante y a su medievalismo por medio de mi propia modernidad, y debo mantener intacta esta modernidad en el contacto con el medievalismo de Dante.

De esta manera, auténticamente re-creo el medievalismo de Dante —si no lo hago, simplemente no comprendo ni aprecio su poesía—, pero lo re-creo en un contexto (a saber: el resto de mis

herramientas y equipos mentales) que le da una nueva cualidad, la cualidad de ser *un elemento* dentro de un todo de pensamiento que va más allá de él, en lugar de ser un todo de pensamiento fuera del cual no hay nada. Esta cualidad de ser un elemento dentro de mi experiencia, un elemento restringido y equilibrado por otros y que de ese modo contribuye al equilibrio del todo, es la idealidad de la historia. El todo es real y sólo real; cuando Guillermo *el Conquistador* estaba luchando en la batalla de Hastings, su plan táctico era real para él, porque en ese plan estaba resumido todo lo que él sabía acerca de entablar batallas y, por lo tanto, para él era un todo completo. Para el historiador del arte de la guerra las tácticas de Hastings forman un pensamiento, un plan, que puede re-pensar en su propia mente; pero este plan no es para él, nunca, un todo, es sólo una parte que va junto con otras para formar ese todo al que llama la historia de la guerra; es decir, todo su actual conocimiento histórico, que es el todo de su pensamiento presente, al igual que el plan táctico de Hastings era el todo del pensamiento de Guillermo.

La concepción aquí expuesta puede tal vez hacerse más clara, o al menos pueden sacarse a la luz algunas de sus implicaciones contrastándola con dos teorías del conocimiento muy difundidas: la teoría realista y la teoría de la copia.

Según la teoría realista, el objeto del conocimiento siempre es algo real, cuya realidad es independiente de toda actividad cognoscitiva por parte de la mente que lo conoce. La mente y el objeto, en esas teorías, generalmente se entienden como dos cosas independientes, que realmente existen y que se unen de tal manera que la mente «conoce» el objeto. Se asume que *conocer* es, propiamente dicho, un verbo transitivo, y que el complemento gramatical de ese verbo es una cosa hacia la cual la mente adopta una actitud cognoscitiva o con la cual entra en una relación llamada conocimiento. El realista tiene la costumbre de insistir en que este hecho no produce ninguna diferencia en el objeto, que

era exactamente tan real antes del hecho como después de él, afirmación que a veces es apoyada arguyendo que si el acto de conocer un objeto produjera alteraciones en él, el acto no sería precisamente de conocimiento, ya que conocer *implica* que lo que conocemos no es alterado por el hecho de que lo conozcamos.

Al momento vemos, con toda claridad, que desde el punto de vista de una teoría realista ordinaria del conocimiento la historia es imposible. Una teoría que considera el conocimiento como la «aprehensión» de un objeto independiente es razonable si la percepción se toma como el único ejemplo legítimo de conocimiento; es plausible si el conocimiento es concebido platónicamente como conocimiento de ideas abstractas; pero no tiene ni sombra de plausibilidad en el caso de la historia. El historiador que escribe una monografía sobre la batalla de Maratón no está «aprehendiendo» una cosa llamada batalla de Maratón, que exista independientemente de la aprehensión y que, por decirlo así, estuviera allí para ser aprehendida. La batalla de Maratón fue un acontecimiento que dejó de ocurrir hace cerca de 2400 años; no hay nada que aprehender; en el sentido realista del término objeto, no hay ningún objeto para que lo conozca el historiador. Y, por lo tanto, ya que sin objeto no puede haber conocimiento, la historia como forma de conocimiento es, hablando con realismo, un absurdo.

Tal vez algún realista ingenioso logrará eludir esta dificultad apelando al espacio-tiempo cuatridimensional de la moderna teoría física. Si el tiempo es sólo una de las cuatro dimensiones, y si cualquier dimensión puede, a capricho, ser tomada como la temporal, los 2400 años que nos separan de la batalla de Maratón podrán, a placer, ser reducidos a nada si se los toma no como tiempo, sino como espacio; y una persona que actualmente se encuentre en Maratón podrá, a su capricho, interpretar su situación espacial en el campo de batalla como simultaneidad tempo-

ral con la batalla. Entonces, presumiblemente podrá ver cómo se desarrolla, y su tarea de historiador quedará muy simplificada. Pero en tanto que un filósofo realista no presencie, en realidad, la batalla de Maratón con este método, podremos dejar de considerar la posibilidad de que se nos plantee seriamente ese argumento.

Así, pues, en oposición a todo realismo, cualquier filosofía de la historia deberá afirmar la identidad, en oposición a la realidad, del hecho histórico. Con esto se afirma que el pasado como pasado no tiene existencia alguna, y que consiste, como realmente lo hace, en hechos que ya no están ocurriendo, en acontecimientos que han dejado de ocurrir; y se sostiene que estos hechos no pueden ser históricamente conocidos por algo que sea ni remotamente análogo a la percepción, la observación o algún proceso o acto inteligiblemente descriptible como «aprehensión», sino por su recreación en la mente del historiador.

Puede parecer que con lo anterior se asimila esta teoría a la «teoría de la copia» del conocimiento, que pretende explicar cómo conocemos las cosas con la hipótesis de imágenes «dentro» de nuestras mentes, imágenes mentales que copian la apariencia de objetos que están «fuera» de nuestra mente. El pasado, como algo que ya no es presente, necesariamente está fuera de nuestra mente, es desconocido e incognoscible; pero hacemos una réplica de él dentro de nuestra mente, y conocemos *eso*, y así, de manera mediata, llegamos a conocer el pasado.

Esta comparación es enteramente falsa, y entraña una irreconocible parodia de la teoría aquí sostenida. Para nosotros, el pasado no está fuera de la mente (signifique esto lo que signifique), sino que es total y absolutamente inexistente. Por lo tanto, su recreación en nuestra mente no es una copia de él en ningún sentido. ¿Cómo podría alguien hacer una copia de algo que no existe? La re-creación del pasado en el presente *es el pasado mismo* en la medida en que es cognoscible para el historiador. Comprende-

mos lo que Newton pensó al pensar no *copias* de sus pensamientos —frase tonta y sin sentido—, sino sus pensamientos mismos, de nuevo. Cuando lo hemos hecho, sabemos lo que Newton pensó no mediata, sino inmediatamente.

Así, el pensamiento del historiador no es, ni contiene ni incluye, ninguna copia de su objeto. Su pensamiento es, o antes bien contiene como uno de sus elementos, el objeto mismo, a saber: el acto de pensamiento que el historiador está tratando de comprender, re-pensado en el presente por el propio historiador. Una persona que no comprenda que los pensamientos no son propiedad privada podría decir que no es el pensamiento de Newton el que yo comprendo, sino mi propio pensamiento. Eso sería absurdo porque, sin importar qué idealismo subjetivo se pretenda, el pensamiento es siempre y por doquier propiedad común *de jure*, y también es propiedad común *de facto* cada vez que la gente, en general, tiene la inteligencia de pensar en común.[12]

II. CANTIDAD

El asunto que aquí debemos considerar es: ¿cuál es el alcance del pensamiento histórico? En la práctica, esto equivale a la pregunta: ¿cuál es la forma correcta o mejor de composición histórica? Teóricamente, equivale a esto: ¿cuáles son los límites del conocimiento histórico?

La forma más sencilla, y en ese sentido la mejor, de la composición histórica son las memorias o historia contemporánea, forma cuyo ejemplo supremo es la historia de Tucídides. El extraordinario mérito de la obra de Tucídides está directamente relacionado con la limitación de su alcance. Aparte del material introductorio contenido en el primer libro, dicha historia se centra en acontecimientos que ocurrieron durante la vida del autor y

que fueron por él observados o por personas con las que pudo hablar cara a cara. El problema de recabar fuentes y de interpretarlas —los dos problemas cardinales de la investigación histórica— no fue, de hecho, eliminado, sino reducido a un estado de extrema simplicidad, y tal simplicidad liberó a Tucídides de toda la parte más técnica y elaborada del trabajo del historiador, poniéndolo automáticamente en la posición de un hombre que ha completado la recabación e interpretación de sus fuentes, posición en la que pudo emplear sus enormes poderes literarios sin vacilación ni embarazo.

Muchas historias de la misma índole se han escrito desde entonces. Pero nadie, viendo las obras realizadas por los historiadores helenísticos y romanos, describiría esto como el tipo ideal de historia. Es una forma que, técnicamente, sólo puede llamarse rudimentaria. Tan sólo es aplicable al tipo lo más simple posible de problema histórico, y éste es un tipo de problema que deja de interesar a la gente cuando su campo de visión se ensancha más allá de sus intereses inmediatos y abarca la vida de otros pueblos y el pasado del suyo propio. Con este ensanchamiento del interés se rompe el círculo mágico del simple egoísmo y, en adelante, cobra urgencia el problema de determinar el alcance y los límites apropiados de la investigación histórica. Tucídides representa el cándido egoísmo del griego, para quien todo lo que no es griego es bárbaro y, por lo tanto, indigno de estudio serio. Pero el romano puede decir «humani nihil a me alienum puto», y esto lo compromete, en teoría, a estudiar, hasta donde pueda, la historia del mundo entero.

Este ensanchamiento del interés genera complicaciones no porque introduzca en la historia algunos factores auténticamente nuevos, pues no lo hace: todos los problemas técnicos del pensamiento histórico más avanzado y complejo ya están presentes en lo que hemos llamado el tipo más rudimentario de historia; sino porque introduce en la historia nuevos intereses, el interés en co-

sas extrañas, remotas y poco familiares, al tratar las cuales el historiador se ve obligado a encontrar una nueva respuesta a esta pregunta: «¿Por qué estoy tratando este tema particular, y no algún otro?». Mientras su tema sean los acontecimientos de su propia época, podrá alegar que el tema le fue impuesto por el simple hecho de que estas cosas interesantes estaban ocurriendo ante sus ojos; de no ser así, la responsabilidad de escoger el tema es suya. ¿Sobre qué principios deberá elegirlo?

Nos encontramos aquí ante la concepción de la *elección*, la cual parece implicar que el historiador tiene acceso a una vasta extensión de hechos, entre los cuales deberá elegir algo para estudiarlo. La historia en su integridad, la suma total de hechos históricos, se extiende ante él, un objeto sin duda demasiado grande para abarcarlo a simple vista; deberá seleccionar alguna parte manejable y olvidarse del resto, al menos de momento, mientras adquiere un conocimiento competente de esta parte.

Surge así la idea de la monografía histórica o del ensayo sobre un solo tema histórico circunscrito. Puede ser de sólo una página de extensión, o puede ser tan grande como la *Decadencia y caída del Imperio romano*, pero sigue siendo una monografía si se presenta como una historia particular y no universal, como la declaración de una parte, no de toda la verdad histórica.

Pero la monografía siempre está expuesta a objeciones teóricas, y cercada por dificultades prácticas. Todo historiador que ha tratado de escribir una, sabe que la exclusión de ciertos temas, como ajenos a la monografía, lleva a la presencia, dentro de la monografía misma, de cabos sueltos, de errores de perspectiva y énfasis, expresiones engañosas y equivocaciones rotundas. Hasta qué punto el cuerpo del tratado puede estar viciado por estas fallas es pregunta que nunca admitirá una determinación precisa. Los hechos históricos ciertamente nunca son inteligibles ni auténticamente descubribles, salvo en relación con su contexto. Si no sabéis cómo era la civilización La Tène en la Galia, no sabréis

cuál fue el problema al que se enfrentó César cuando emprendió la conquista de ese país, y por lo tanto no comprenderéis la principal tarea de la vida de César ni tampoco comprenderéis la figura principal de las últimas fases de la república romana. Bien puede decirse que esto es hipercrítica, porque la cantidad de equívocos concernientes a la historia romana como un todo, que pueden surgir de la ignorancia de la civilización de La Tène es sumamente pequeña. Pero cuán pequeña sea no puede descubrirse hasta que se haya corregido. Toda la reputación de un general puede girar en torno de la cuestión de si tuvo razón al pensar que tendría éxito cierta operación efectuada contra cierto enemigo; y puntos que le parecen insignificantes a una persona ignorante, pueden haber sido los factores determinantes en la formación de tal idea.

Así, pues, prácticamente, la monografía siempre está en dificultades porque toca, en cada punto, preguntas cuyas respuestas se ve obligada a dar por sentadas, pero en cuyos aciertos y errores no puede penetrar. Y, teóricamente, siempre está expuesta a la objeción de que, puesto que los hechos históricos son lo que son tan sólo en relación con otros hechos, el simple apartar del contexto a algunos de ellos, para que entren en una monografía, es un acto de falsa abstracción y una voluntaria aceptación de error.

Consideraciones como éstas llevaron a escritores del siglo XVIII a intentar componer historias universales. El intento, o algo parecido, ya se había hecho antes, y más de una vez; pero, para nuestro propósito, poco interés tienen estos esfuerzos anteriores, y podemos centrar nuestra atención en la idea de historia universal tal como fue formulada por la filosofía del siglo XVIII. La idea fue que la historia debía ser vista como un todo, y, desde ese punto de vista, se descubriría que posee una unidad orgánica definida, ya sea como ejemplo de leyes generales constantes, o del desarrollo de un plan único. Esta idea encontró una aceptación

en todos los países civilizados, y sirvió de poderoso estímulo a la investigación histórica. En particular, fomentó la tendencia a la investigación de periodos oscuros y poco conocidos, cuya historia fue requerida para insertarla en el plano, con miras a hacerlo completo; hizo más que lo que cualquier otra cosa habría podido hacer en la tarea de enseñarles a los historiadores que eran dignas de estudio serio más cosas además de su presente inmediato. Acabó con el provincialismo en la historia, casi del mismo modo como la teoría newtoniana de la gravitación universal acabó finalmente con el provincialismo en astronomía.

Ahora que se han logrado estos resultados, la idea de historia universal ha caído en la oscuridad, como una casa en un barrio que alguna vez fue elegante y hoy es apenas respetable. Todos los historiadores serios reconocen plenamente que si la monografía está expuesta a objeciones, mucho más lo está la historia universal, en la proporción en que sus pretensiones son mucho mayores. Jamás puede ser escrita, porque la totalidad de la historia es demasiado grande para que cualquiera pueda unirla en una sola obra literaria; y, por lo tanto, todas las llamadas historias universales son una simple selección de los hechos que el escritor considera importantes o interesantes o capaces, de algún modo, de ayudarlo a afilar su hacha particular. En tiempos del venerable Beda, era posible unir toda historia conocida en un solo tratado; eso sólo señaló la pobreza de su época; hoy, una historia universal nunca es ni siquiera un intento honrado de alcanzar verdadera universalidad; tan sólo es un velado intento de imponer en el lector los prejuicios y las supersticiones del escritor. Nadie que tenga algunas pretensiones de cultura histórica emprendería, hoy, semejante obra, a menos que fuera como simple libro de texto con fines de examen, y que francamente contuviera no la historia del mundo, sino esos hechos seleccionados que los candidatos a ciertos exámenes harían bien en recordar. Y así la escritura de historia universal ha caído en manos de dos clases de per-

sonas: los deshonestos y los ignorantes; el deshonesto narra un cuento enredado para difundir sus propias opiniones mediante especiosas falsedades; el ignorante escribe ingenuamente todo lo que sabe acerca de la historia sin sospechar que todo lo que sabe está equivocado.

Tan completo es el descrédito en que ha caído la historia universal, que nos resulta difícil ver con tolerancia o simpatía a los escritores del siglo XVIII y de comienzos del XIX que la pusieron de moda. Solemos ver sus obras como intentos de cerrar las puertas de la investigación histórica y de instituir un canon del hecho histórico fuera del cual no habría salvación, y por lo tanto las ridiculizamos por ignorar mucho de lo que hoy sabe cualquier historiador. Pero si queremos comprenderlas, deberemos invertir esta actitud. No debemos considerar que cierran sino que abren las puertas de la investigación histórica. No debemos considerar sus sistemas como sumarios de un trabajo realizado, sino como programas de trabajo que habrá que abordar. La verdad acerca de estos sistemas es que son predicciones, y en realidad predicciones bastante atinadas, de los lineamientos que la investigación histórica seguiría en las generaciones inmediatamente posteriores.

Fuera del círculo de los historiadores profesionales, nunca se ha dejado sentir esta reacción extrema en contra de la historia universal. El público en general siempre ha estado ávido de ella; nunca más que ahora, cuando breves resúmenes de todo el conocimiento son dieta común del público inteligente y fuente de ingresos para muchas editoriales. Historias universales de las dos clases antes mencionadas se están produciendo y comprando y leyendo por todo el mundo, en cantidades que habrían hecho derramar lágrimas a Voltaire, y bien pueden producir recelos en los historiadores de nuestra época que escriben monografías. En realidad, evidentemente sí producen ciertos recelos; los suficientes para inducir a algunos de ellos a hacer contribuciones remu-

nerativas, si bien un tanto vergonzantes, a esbozos periodísticos de la historia y colecciones populares de libritos baratos; y a otros a inventar y ejecutar ingeniosas componendas, en forma de obras de muchos volúmenes, descritas en la cubierta como historias universales, pero que, internamente, consisten en excelentes monografías, cada una numerada como un capítulo.

A pesar de todo, mientras que el historiador profesional intenta, en vano, llegar a lo universal añadiendo lo particular a lo particular —intento vano porque la universalidad de una historia universal no está en el número de monografías separadas de la que está formada, sino en la unidad del punto de vista desde el cual se la contempla—, el público general, representando el sentido común, en oposición a los ideales técnicos, se queja de que los árboles no dejan ver el bosque, y espera un momento en que esta pasión por el detalle se vea moderada por una visión más general y más humana de los problemas de la historia en su conjunto. Sospecha, no sin razón, que la absorción de los historiadores en cuestiones de detalle no simplemente está distrayendo su atención de los problemas más grandes, sino que está privándolos totalmente de la capacidad de enfrentarse a tales problemas; es decir, está produciendo una miopía intelectual que, volviéndose endémica entre los historiadores de profesión, obliga al lector interesado en esos problemas a apartarse, desesperado, de sus obras, y a buscar lo que quiere en escritos de periodistas, novelistas y clérigos que, simplemente porque son novatos en cuestiones de historia, nunca han hecho voto de no ocuparse de asuntos interesantes.

El historiador profesional podrá argüir que este gusto del público es un gusto vicioso y mórbido o, en todo caso, un gusto por algo que no es historia: un gusto por los sermones, por la ficción y por periodismo; y podrá añadir que los historiadores tienen razón al negarse a satisfacer ese gusto y al mostrar una comprensión apropiada de su propia tarea cuando dejan tajante-

mente de lado estos problemas llamados más grandes y se limitan a los problemas que son auténticamente históricos; esto, podrá decir, es lo que ahora están haciendo. Pues, podrá afirmar, la historia consiste en descubrir hechos, y mientras no se haya cernido cada minúscula pieza de evidencia sobre los hechos, simplemente se estará rehuyendo el propio deber como historiador al desviarse del punto y caer en generalizaciones edificantes. «Que el periodista y el párroco —podrá decir— saquen lecciones morales y políticas de la decadencia del Imperio romano; lo mío es descubrir exactamente cómo fue esa decadencia, qué cambios implicó en finanzas y administración, etc.; aquí está mi trabajo aguardándome, y a menos que yo lo haga, la gente seguirá utilizando el antiguo lenguaje tradicional sobre la decadencia del Imperio romano en la antigua situación tradicional de completa ignorancia sobre la naturaleza de las cosas de las que están hablando». Y volverá a dedicarse a su estudio de la historia monetaria del reinado de Honorio.

Pero este particularismo extremo (llamémoslo así), como el universalismo extremo contra el cual reacciona, se fundamenta en una visión falsa del hecho histórico. El universalismo de hace 100 años se basó en la idea de que existía algo así como la suma total de hechos históricos, y que este conjunto podría ser narrado casi por completo. Los pensadores superficiales supusieron que este todo había sido más o menos descubierto y ya estaba planteado más o menos completamente, aunque por piezas, en obras de historia; y supusieron que la tarea del historiador filosófico sólo consistía en unirlas y así sacar a luz su significación. Mentes más profundas consideraron este conjunto como algo aún no conocido, pero que estaba aguardando a ser descubierto y era capaz de ser descubierto: aun cuando algunos hechos pasados no podían ser descubiertos, aquellos que importaban para completar el esquema —pensaron— sí podrían serlo. La esencia del error era pensar a la historia como una especie de pauta, co-

mo un cuerpo completo de hechos, con articulaciones y estructura propias, que el historiador simplemente tenía que descubrir. Esto implicaba negar la idealidad de la historia, pues si la historia es ideal, no puede ser un solo cuerpo autocontenido de hechos que está aguardando a ser descubierto; debe ser un cuerpo creciente y cambiante de pensamientos, descompuesto y recompuesto por cada nueva generación de trabajadores de la historia; y la exhaustividad del hecho histórico, implícita en la idea de la historia universal, no es más que una ilusión.

Esa misma ilusión está en las raíces del particularismo histórico. El devoto de la monografía histórica tiende a recabar toda la evidencia que haya, y a interpretarla completamente, para poder dar una explicación definitiva de algún punto de detalle. Una vez más, nos encontramos con el concepto de exhaustividad. La frase «toda la evidencia que haya» implica que en cualquier punto hay una cantidad finita de evidencia que es capaz de ser tratada exhaustivamente en una monografía. Pero esto, simplemente, no es verdad. Un determinado escritor, o una determinada generación, sólo posee una cantidad finita de evidencia sobre un tema dado; pero otro escritor, o una generación posterior, logra descubrir nuevas fuentes de información; y ¿dónde terminará este proceso? Nunca puede terminar hasta que haya terminado la investigación histórica. Por consiguiente, las razones que daba nuestro historiador para limitarse a detalles minúsculos son malas. Equivalen a esto: que tales detalles admiten un trato riguroso y científico, que no admiten las cuestiones «más grandes». Pero ahora vemos que precisamente como el hombre ignorante cree que las cuestiones más importantes pueden ser definitivamente resueltas, y por lo tanto está simplemente mostrando su propia ignorancia, así también cuando el historiador profesional cree que las cuestiones minúsculas pueden quedar definitivamente resueltas, también él está revelando no su ignorancia de lo que se ha hecho, sino una ignorancia de las posibilidades de un descu-

brimiento futuro. La idea de la evidencia concerniente a este o a aquel punto como un todo finito determinado es tan falsa como la idea de la historia en general como un todo finito determinado. En ambos casos se niega la idealidad de la historia. Y afirmar la idealidad de la historia implica afirmar que la evidencia concerniente a un problema particular consiste en todo lo que ha descubierto, o descubrirá, la investigación histórica que sea pertinente sobre dicho problema.

Por muy lejos que el historiador universal lance su red, deja tantos buenos peces en el mar como los que saca de él, para no mencionar el millón de especies que se escapan a través de la red. Por muy grande que sea la amplificación que utilice el escritor de monografías para su microscopio, quedan, ultramicroscópicas, otras tantas piezas de evidencia como las que descubre, para no mencionar las que la propia amplificación saca de su campo de visión. ¿Apunta esto hacia la futilidad de toda investigación histórica?

Lejos de ello, si afirmamos la idealidad de la historia. Pues según esta perspectiva las cosas infinitas que quedan sin descubrir no vician las que hemos descubierto; sólo son un nombre para las posibilidades infinitas del descubrimiento futuro. Mientras que si el hecho histórico fuese una realidad existente, el historiador universal habría fracasado por completo si algo hubiese quedado fuera de su esquema, y el escritor de monografías habría fracasado no menos completamente si alguna evidencia de su tema hubiese escapado a su escrutinio. Para explicar esto, tomemos un ejemplo. *A* y *B* son dos historiadores de hace 40 años, especialistas ambos en la Constitución ateniense, y sostienen opiniones divergentes acerca de cierto punto. Después de que la controversia entre ellos se ha desarrollado y ha servido para afinar sus opiniones, el mundo de la cultura se estremece ante el descubrimiento de la *Constitución de los atenienses*, de Aristóteles. La nueva evidencia así descubierta demuestra, a satisfacción de

todos los interesados, que tanto *A* como *B* estaban equivocados. ¿Qué sigue? Si el hecho histórico es una realidad existente, y si la verdad del pensamiento histórico se encuentra en su correspondencia con el hecho histórico, y si el valor del pensamiento histórico radica en su verdad, el valor de ambas opiniones, la de *A* y la de *B*, es nulo; y, por lo tanto, *A* y *B* fueron unos necios, en el mismo grado, al sostener sus respectivas opiniones.

Pero nadie aceptará este resultado. Todos convendrán en que las opiniones sostenidas antes de ser descubierta la *Constitución* deben ser juzgadas a la luz de las evidencias de que se disponía cuando se sostuvieron, y por los argumentos que se emplearon para usar tales evidencias. Así juzgado, la mayoría convendrá en que la opinión de *A* era mejor que la de *B*, y que ninguna de las dos carecía totalmente de valor. ¿Sostendremos, entonces, que el valor de una opinión histórica es algo distinto de su verdad? Imposible. Ni *A* ni *B* ni nadie más aceptaría esto. Nos vemos obligados a decir que a lo que aspiraban *A* y *B* era a «un veredicto de acuerdo con la evidencia», una teoría de la Constitución ateniense que fuese estrictamente congruente con la evidencia que por entonces tenían a su disposición. Y, puesto que el descubrimiento del tratado ateniense no nos ha hecho omniscientes sobre el tema, lo mismo puede decirse de nosotros. Una opinión que es correcta para nosotros ya no lo será cuando se haya descubierto la siguiente y nueva evidencia importante.

De allí se sigue una de las dos consecuencias. O bien que el alcanzar la verdad, incluso en los pequeños detalles, queda diferido hasta que se hayan hecho *todos* los nuevos descubrimientos de evidencia —es decir, queda aplazado para siempre, porque, en la naturaleza de las cosas, siempre podrá surgir nueva evidencia—, caso en el cual toda opinión histórica es exactamente tan falsa como cualquier otra, es decir, absolutamente falsa; o bien que *la verdad* acerca de cualquier punto es una verdad relativa a la evidencia que posee la persona que planteó el punto. El principio

de la idealidad de la historia hace perfectamente claro que la segunda respuesta es la correcta. La primera respuesta implica la negación de ese principio, pues sostiene que el hecho histórico es una cosa desconocida e incognoscible en sí misma; la segunda respuesta implica su afirmación, pues asegura que el objeto del pensamiento histórico siempre está presente y siempre es captado dondequiera que exista el pensamiento histórico.

Esto conduce a resultados de cierta importancia. Muestra que el escritor de monografías, por muy equivocado que pudiera estar al suponer que está decidiéndolo todo definitivamente, y cerrando las puertas de la investigación histórica, tiene toda la razón al revisar con todo su cuidado y capacidad todas las evidencias disponibles sobre la cuestión que está estudiando, por pequeña que sea. Pero la razón de que esto sea correcto es que no existe asunto grande ni pequeño; todo asunto que algún historiador real y efectivamente estudie es lo bastante grande para ocupar su mente, y no más. Así, el escritor de monografías queda justificado por razón de que, dado que el hecho histórico es ideal y no real, no existen problemas históricos salvo los que plantea el pensamiento histórico; y si yo dedico mi vida a la política monetaria de Honorio, la política monetaria de Honorio será para mí toda la historia.

Pero, según ese mismo principio, el escritor de una historia universal está igualmente justificado. Queda justificado por sus fallas mismas. Lo que demuestra que tiene razón es lo que pensábamos que había demostrado que no la tenía, a saber: el hecho de que, al fin y al cabo, su historia universal no es universal, no está completa, sino que es una simple selección de hechos dispuestos para demostrar o para probar algún punto en particular. Pues esto lo convierte en un escritor de monografías, y le quita el descrédito de tal apelación. Ahora, lo único que está mal en su libro es su título: fue llamado «Historia del mundo»; debió llamarse «La opresión del proletariado en los últimos veinticinco si-

glos», o «El desarrollo del concepto moderno de libertad», o algo similar. E incluso llamarlo «Historia del mundo» no es algo completamente erróneo pues, como ya hemos visto, el tema de la monografía que yo estoy escribiendo constituye, para mí, toda la historia, y toda monografía es, en cierto sentido, una historia del mundo, esto es, la mejor solución que, de momento, puedo yo ofrecer del único problema histórico que, de momento, considero un verdadero problema. Pero puesto que toda historia es igualmente una historia del mundo en ese sentido, y no puede ser una historia del mundo en ningún otro, nada se gana utilizando ese título.

La demanda popular de historias que traten de asuntos «más grandes» también se justifica, desde este punto de vista. Pero esto no es así porque estos asuntos sean realmente más grandes que los que tratan generalmente los historiadores. Es porque son asuntos más interesantes para personas ordinarias, no académicas. Una pregunta no deja de ser científicamente contestable tan sólo porque, casualmente, les interesa a personas no científicas; y esto se aplica tanto a la historia como a cualquier otra rama del conocimiento. La razón de que el pensamiento histórico moderno se haya apartado de los problemas más interesantes para la gente ordinaria es, en parte, que ha sido influido por una teoría falsa y un ideal falso del método histórico. El concepto de hecho histórico como un todo real y agotable ha conducido a buscar esa plenitud en parcelas cada vez más pequeñas de material; y esto ha hecho excluir toda pregunta que cualquier hombre ordinario quisiera hacer, por ser demasiado complicada para el estado actual del conocimiento. Pero ninguna pregunta es nunca demasiado complicada para un indagador que la plantee resueltamente y se proponga responderla hasta donde alcancen sus fuerzas. La búsqueda de preguntas que sean esencialmente sencillas y por lo tanto susceptibles de un tratamiento exhaustivo, es un falso atomismo del conocimiento, y sólo puede producir desengaños.

Emprender esa búsqueda con exclusión de las cuestiones que realmente nos interesan, es hacer el ridículo, y justificar ese ridículo que siempre se ha señalado del erudito pedante.

Por otra parte, sería equivocado condenar enteramente la actual especialización de los estudios históricos. Sería erróneo imaginar que esta especialización se basa, por completo, en una falaz teoría de la historia. A menudo, una teoría falaz sólo se inventa para justificar una práctica bastante sana en sí misma y que no necesita justificación. La especialización de la moderna investigación histórica es algo necesario y correcto. Es una escuela de precisión desinteresada, de pensamiento frío y lógico, y de observación minuciosa, que en nada es inferior a la especialización de la investigación científica cuyas loas se han entonado tan a menudo y con tanta elocuencia. La investigación histórica moderna es más joven que la investigación científica moderna, y sus realizaciones son menos conocidas y sus virtudes menos apreciadas por el público, pero ambas son igualmente reales, y son elementos igualmente importantes de la vida del mundo moderno. Y, además, los resultados que se están formando con esta investigación especializada distan mucho de estar perdidos para el conocimiento por un exceso de especialización. En conjunto, son fácilmente accesibles a los estudiosos y ofrecen un campo enorme y creciente para la actividad de los historiadores con intereses lo bastante vastos para emplearlos con eficacia. La fase de especialización a la cual han estado llegando los estudios históricos es ciertamente el preludio a una fase en que la estrechez del especialista, que al público hoy le parece repugnante, cederá ante un regreso de esas cuestiones «más grandes» que, como por un acto de autonegación, los historiadores de la actualidad se rehúsan a plantear. Cuando esto ocurra, tal vez se comprenderá que cada nueva síntesis y cada ensanchamiento de la visión han sido posibles por la especialización detallada y laboriosa de una generación de sabios

cuya labor, mientras vivían, fue considerada con indulgencia como ejemplo de un anticuarismo excéntrico.[13]

En este punto será conveniente introducir un concepto de gran importancia para la teoría del método histórico, a saber: el concepto de la historia de segundo grado, o la historia de la historia.

La historia de la historia surge cuando el historiador, tratando de resolver un problema particular, procede recabando y criticando las soluciones que ya se habían ofrecido. Esta recabación y crítica de soluciones anteriores puede hacerse de dos modos: ya sea tratando las diversas soluciones de manera desconectada, enfrentándose a cada una por separado y analizándolas al azar, o bien tratándolas históricamente, mostrando cómo cada una expresó cierta actitud que era, a su vez, un fenómeno histórico, y que se estableció criticando a sus predecesoras. El pensamiento histórico mismo posee una historia, y no tiene más sentido criticar una teoría histórica particular sin considerar las condiciones en que surgió, del que tiene criticar un sistema político militar sin dicha consideración. Ya hemos visto que el valor de la labor histórica efectuada en el pasado sólo puede evaluarse poniéndonos en la posición de quien la hizo, pensando en el problema tal como fue enfrentado, y haciendo uso de las evidencias que el historiador poseyó. Esto no es más que un modo de decir que el propio pensamiento histórico, cuando es pensamiento histórico pasado, puede y debe ser objeto del pensamiento histórico presente.

Ahora ya es bastante claro que el pensamiento histórico es una de las cosas en que pueden pensar los historiadores y que entre los infinitos temas posibles de la investigación histórica algunos pueden ser legítimamente tomados del pasado desarrollo de la propia investigación histórica. Pero decir esto sería representar falsamente la verdadera naturaleza e importancia de la historia de la historia. Pues el hecho es que la historia de la historia ocupa

una posición sumamente peculiar en los estudios históricos, posición que puede ser definida diciendo que toda historia es, o al menos incluye y presupone, la historia de la historia.

Al decir esto, quiero significar que todo el que esté deseoso de resolver un problema histórico particular debe descubrir en dónde está parado y cuál es exactamente su problema, mirando en la historia del problema mismo; es decir, en la historia de la investigación concerniente al tema. Supongamos que el tema es la Revuelta Campesina, y supongamos que éste se vuelve un problema para vosotros, pues por alguna razón habéis decidido escribir un ensayo al respecto, en general, para formaros una opinión de cómo fue exactamente. Ahora bien, lo primero que haréis es leer una historia común y puesta al día; y si no vais a profundizar mucho en el asunto simplemente aceptaréis lo que ahí se diga, y no iréis más lejos. Pero si os interesáis, o si os mostráis escépticos acerca de algo que había en vuestro libro de historia, os remitiréis a otras versiones de la Revuelta Campesina en otros libros; y encontraréis que éstos difieren del primero, y difieren entre sí. Si estáis resueltos a llegar a la verdad, empezaréis tratando de reducir estas diferencias al orden, y esto sólo puede hacerse descubriendo cómo las diversas versiones brotaron unas de otras. Ahora descubriréis que la versión de *A*, modificada al quitársele ciertas inconsistencias, se vuelve la de *B*; la versión de *B*, con adiciones de ciertas fuentes recientemente descubiertas, hizo surgir la de *C*; la versión de *C* fue tan obviamente tendenciosa que provocó una refutación de *D*; *C* y *D*, unidos, dieron por resultado el compromiso ecléctico propuesto por *E*, y así sucesivamente. Ahora bien, el punto es que, cuando todo este trabajo ya se ha hecho sobre el tema, nadie está justificado para plantear una nueva idea propia sin tomar lo anterior en cuenta. Hacerlo es ignorar no sólo una posible ayuda, sino también algunos peligros. Una teoría formada sin referencia a las teorías anteriores está renunciando a la ayuda que puede obtener viendo los pun-

tos que ya se han subrayado, y corre el riesgo —que en la práctica es más que un simple riesgo, prácticamente es una certidumbre— de plantear opiniones que ya han sido concluyentemente refutadas. Por estas razones, todos los historiadores consideran como requisito indispensable de la investigación que se debe empezar consiguiendo la bibliografía sobre el tema, y a cualquier historiador le parece peculiarmente vergonzoso que se lo descubra poco enterado de los escritos de otros historiadores que han tocado su tema. El historiador tiene que estudiar dos tipos de materiales: las «fuentes originales» y las «obras modernas», como se las suele denominar en las bibliografías. Estudiar las fuentes originales es historia; estudiar las obras modernas, y rastrear en ellas el desarrollo del pensamiento, es la historia de la historia.

Así, pues, toda historia concerniente a un tema dado incluye, como parte necesaria de sí misma, la historia de la historia concerniente al mismo tema. Y además deberá observarse que la historia de la historia precede a la historia de primer grado. No puedo componer mi monografía sobre la Revuelta Campesina hasta haber completado mi bibliografía de ella y estudiado las obras allí contenidas. Es fácil comprender la razón de esto. El problema que estoy tratando de resolver es un problema que fue dejado en mis manos por la investigación anterior del mismo tema. No sólo estoy preguntando en forma vaga y general «¿qué fue de la Revuelta Campesina?», estoy pidiendo respuestas a ciertas preguntas bien definidas y específicas al respecto; y éstas son las preguntas planteadas por toda investigación anterior. Ahora bien, a menos que yo sea muy cuidadoso al pasar sobre esta investigación anterior en mi mente —re-creándola o narrando su historia—, no veré claramente cuál es el problema que tengo ante mí ni cómo surgió. Y en ese caso no es probable que yo logre encontrar la respuesta. La presuposición para responder a una pregunta es que se debe saber cuál es la pregunta que se está planteando, y esto significa descubrir cómo se llegó a plantearla.

Es fácil encontrar ejemplos. Si a un estudiante le pide su maestro que escriba un ensayo sobre la batalla de Salamina, ciertamente deberá conocer todas las autoridades originales sobre esa batalla; pero todos sabemos que también deberá ver lo que, sobre esa batalla, han escrito los estudiosos modernos. Y es bastante obvio que el valor de su ensayo dependerá, en gran parte, de la claridad con que haya captado los problemas a los que se han enfrentado estos estudiosos modernos, y las razones por las que han diferido entre sí. Asimismo, si a un especialista se le pide escribir la vida de Napoleón para un público amplio, el valor de ésta, considerada simplemente como libro popular, dependerá del modo en que el autor capte cuánto sabe del tema el lector semieducado, y qué desea conocer después. Una biografía popular de Napoleón debe entroncarse con el proceso del pensamiento histórico que ya ha estado desarrollándose en las mentes de sus lectores; y esto significa que el escritor debe conocer la historia de la educación histórica de sus lectores. Y, por último, si un estudiante ha llevado una vida tan solitaria y tan sumamente especializada que su tema es uno que no tiene bibliografía, porque nadie sino él lo estudia, y él no publica sus investigaciones, aun entonces su avance en este campo dependerá de su estudio de la historia de segundo grado. Pues su avance en cualquier momento dependerá de que resuelva el problema que ahora ha surgido en su mente por el progreso de su propio pensamiento; y para captar dicho problema deberá saber cómo ha avanzado su propio pensamiento y cómo surgió este nuevo problema. En este caso, la historia de la historia será la autobiografía intelectual del historiador.

Vemos así que la historia de la historia no es una adición externa o una acumulación anexada a la historia, ni tampoco es un simple tipo especial de historia, como la historia del arte o la historia de la guerra. Es un elemento permanente e indispensable de la historia misma. Es la conciencia que tiene el historiador de có-

mo ha llegado al problema particular al que se enfrenta. Toda persona dada a pensar sabe que a veces se pierde el hilo del pensamiento; alguien persigue una pregunta hasta que se olvida de cómo surgió y adonde conducía; y cuando esto pasa la pregunta de pronto pierde todo sentido y deja de ser un verdadero problema. De esta condición se sale dando vuelta sobre uno mismo y preguntando: «¿Qué iba yo a decir?, ¿en que estaba yo pensando?, ¿cómo vine a dar a esta posición?», o algo similar. Estas preguntas tratan de la historia de nuestro propio pensamiento; y su función es conservar la continuidad autoconsciente de ese pensamiento. Cuando el pensamiento es un pensamiento histórico, su continuidad autoconsciente es conservada por la historia de segundo grado.

La concepción de la historia de la historia como elemento de la historia misma queda expuesta a una objeción obvia, la cual es intensificada por la doctrina de que la historia de la historia es una presuposición de la historia misma. Si la historia incluye o presupone la historia de la historia, entonces (dirá la objeción) la historia de la historia incluirá o presupondrá la historia de la historia de la historia, y ésta, la historia de la historia de la historia de la historia, y así *ad infinitum*. Nos vemos llevados a una regresión infinita, con el absurdo resultado de que debemos empezar por estudiar historia a la enésima, siendo *n* un número infinito, y regresar desde allí gradualmente, antes de que podamos responder a la sencilla pregunta: «¿Cuándo fue la batalla de Hastings?».

Esta objeción contiene, ciertamente, un elemento de verdad; pero la verdad está tan recubierta por falsedad que, a primera vista, apenas es visible. La verdad es ésta: que si la opinión de *A* condujo a la de *B*, y la de *B* a la de *C* y la de *C* a la de *D* y mi opinión se basa en la de *D*, entonces al narrar la historia de la investigación que pasó por *A, B, C* y *D*, hasta mí mismo, estoy narrando una historia en la que cada uno de sus términos resume toda la serie. La recapitulación de las partes se da desde antes de

mi presencia. La opinión de *B* ya incluía la conciencia de su propia relación con *A*; la opinión de *C* implicaba la conciencia de su relación con *B*; por lo tanto, la historia de *C* del problema no sólo es una historia de la historia sino una historia de la historia de la historia, porque incluía el explicar no sólo cómo *B* había concebido la Revuelta Campesina, sino también cómo *B* había concebido la relación entre su propia versión y la de *A*. Por consiguiente, si yo narro la historia del pensamiento de *A* a *D*, esto incluye al menos los términos siguientes: la teoría de *A*, las modificaciones de *B*, la opinión de *B* sobre la relación entre ellas y la teoría original, las modificaciones de *C*, la opinión de *C* sobre la relación entre éstas y la teoría de *B*, la opinión de *C* de la opinión de *B* sobre la relación entre la opinión de *B* y la de *A*, y así sucesivamente. Y esta enumeración de términos, por muy tediosa que sea, queda ilícitamente abreviada por la falsa suposición de que la teoría de *B* fue una sola teoría unitaria en lugar de ser, como en realidad debió de haber sido, un proceso constante de autocrítica en que se hicieron intentos de teorías, y se corrigieron y luego se dejaron atrás. En suma, puesto que cada fase del proceso de hacer avanzar la investigación resume el proceso en su totalidad y constituye un informe interino del avance logrado, cada fase no sólo es una revisión de los hechos, sino una revisión de las pasadas revisiones de los hechos y, por lo tanto, una revisión de las revisiones de las revisiones de los hechos, y así, si se quiere, *ad infinitum*.

Hasta aquí el elemento de verdad. Entonces, ¿cuál es el error? Es sencillamente el antiguo error de Aquiles y la tortuga. Se empieza por dividir la distancia entre Aquiles y la tortuga en un número infinito de distancias distintas, recorrida cada una en un movimiento separado; se infiere entonces que, para hacer un número infinito de movimientos separados, Aquiles necesitará una cantidad infinita de tiempo y nunca alcanzará a la tortuga. La razón de que Aquiles en la práctica logre alcanzar a la tortuga es

que su movimiento no está dividido en un número infinito de movimientos separados; es un solo movimiento continuo. De manera similar, si se corta el único y continuo proceso del pensamiento histórico en acontecimientos distintos, cada uno llamado teoría u opinión o posición, el resultado será que se podrán distinguir tantas de estas posiciones como se quiera y, por lo tanto, puesto que su número es infinito, no se podrá atravesar jamás su totalidad. Aquí el error está en el intento de reducir un proceso, el proceso del pensamiento histórico, a una serie de posiciones estáticas. En este sentido, ninguna posición existe jamás. Toda visión o teoría histórica es un complejo de pensamientos que ya contiene el movimiento dentro de sí. No es un corte transversal de la corriente del pensamiento, es un pequeño tramo de tal corriente. Las opiniones del historiador no permanecen absolutamente fijas durante toda la exposición de su tema; cuando llega a una parte más interesante, su pensamiento aumenta su temperatura y se vuelve más penetrante; cuando vuelve a una parte más monótona o menos cuidadosamente estudiada, recae en una aceptación acrítica de ideas que en otro momento había dejado atrás. Esto no sólo es debilidad humana; es condición necesaria de todo conocimiento, pues en todo conocimiento estamos luchando contra errores y prejuicios, y la batalla nunca llega a una fase de estabilidad absoluta. Aun cuando dejamos de pensar para no seguir cambiando de opinión como lo hacen algunas personas, nuestro objetivo no ha sido alcanzado, pues nuestros errores y prejuicios empiezan entonces a solidificarse gradualmente en torno de nuestro pensamiento, y nuestra mente pasa por una especie de parálisis y decaimiento progresivos.

Así, nuestro pensamiento avanza todo el tiempo; no avanza por saltos de un punto a otro; su avance es continuo, y por lo tanto cuando decimos que en cada fase debe resumir todo su curso previo, esta suma no debe tomarse por una suma aritmética de posiciones estáticas separadas. Así como la historia no es

una sucesión de acontecimientos distintos, aislados y atomizados, así también la historia de la historia no es una sucesión de pensamientos históricos distintos, aislados y atomizados. Cuando se comprende esto, desaparece la fuerza de la objeción que estamos considerando. No hay una regresión infinita, porque no hay una serie de términos separados, sino solamente un proceso continuo de pensamiento.

Desde el punto de vista de la historia de la historia podemos contemplar un nuevo aspecto de la universalidad de la historia. Ya hemos visto que cualquier estudio histórico particular, por muy particular que sea en el sentido de que su tema es un solo problema histórico, es universal en el sentido de que este problema es el único problema planteado por el momento, lo único que ocupa la mente del historiador y por lo tanto, para él, es toda la historia que existe. Pero considerado como estudio de la historia de la historia, su trabajo sobre este problema específico es universal en otro sentido. Es universal en el sentido de ser una revisión y un resumen de toda la obra histórica que se haya hecho sobre ese problema. En tanto que historia, mi estudio sólo trata de la política monetaria de Honorio; en tanto que historia de la historia, trata de todo lo que se haya dicho o escrito jamás acerca de la política monetaria de Honorio, hasta hoy. De este modo, cada obra histórica llega hasta el presente y atraviesa un proceso del cual es la última fase. Como historia de primer grado, no tiene que hacer esto; una historia de Roma tiene perfecto derecho de detenerse en la batalla de Accio o en el reinado de Rómulo Augústulo, y no tiene que llegar hasta Mussolini; pero como historia de la historia, no puede detenerse antes del día de hoy; debe tomar en cuenta los últimos descubrimientos y las últimas teorías, y presentarse como continuación de estos descubrimientos y teorías.

La doctrina de que toda la historia llega a la actualidad es de gran importancia en relación con las preguntas de por qué la

gente estudia historia y qué espera ganar con su estudio. Es claro que en algunos casos la historia es un intento de comprender el presente; por ejemplo, si preguntamos por qué vivimos según las peculiares leyes y costumbres que vemos en torno nuestro, estaremos haciendo una pregunta a la que, en cierto sentido, puede responder la historia. Comprenderemos nuestras leyes y costumbres mejor de lo que las comprendíamos si llegamos a verlas como el resultado de un proceso histórico que las ha forjado dándoles la forma que hoy presentan. Y por consiguiente puede parecer razonable definir el valor y el propósito de la historia diciendo que la historia es la explicación de cómo el mundo actual en que vivimos ha llegado a ser lo que es.

La objeción a esto es obvia. Es decir, que los historiadores a menudo se preocupan por cuestiones que no tienen nada que ver con el mundo actual. Si el historiador dedica su tiempo a inventar una nueva teoría sobre la cronología sumeria, no estará haciendo nada que explique las condiciones sociales, políticas o económicas del mundo en que vive. Y, por lo tanto, tendremos que inferir o bien que su versión del valor de la historia es falsa, o que toda historia carece de valor salvo la del pasado reciente.

Pero a esta objeción se le puede responder desde el punto de vista de la historia de la historia. El historiador de las dinastías sumerias no sólo está preocupado por las dinastías sumerias, sino también está interesado, y aún más íntimamente, por las teorías históricas modernas acerca de ellas. En realidad está tratando de reconstruir una historia muy antigua; pero también está tratando de reconstruir la muy moderna historia de esta historia. Por eso, aunque no está trayendo la historia de los sumerios a la actualidad, sí está trayendo la historia de la asiriología a la actualidad. Y la asiriología es un elemento del mundo moderno tan real como la minería de carbón.[14] Por tanto, el asiriólogo tiene un doble propósito: describir las dinastías sumerias y también resumir, criticar y comentar cierto rasgo de la vida moderna, a saber:

el estudio asiriológico. La visión popular del historiador como un visionario cuya mirada mental se ha apartado totalmente del presente a un pasado distante y desvanecido ya de tiempo atrás es, por lo tanto, una visión falsa. El pasado distante es, por decirlo así, el parapeto desde el cual el historiador observa y critica el presente. Si ésta parece una opinión fantástica y exagerada, una mirada a los hechos bastará para convencer de su verdad a cualquier observador lúcido. Los grandes historiadores —Macaulay, Hume, Grote, Gibbon, Mommsen, Maitland— son hombres agudamente interesados en su propio presente, y cada página de sus historias revela el hecho de que al escribirlas están interesados no simplemente en descubrir la verdad acerca del pasado remoto, sino en combatir errores históricos que brotaron de fallas de la civilización contemporánea y que, a su vez, halagaron y fomentaron esas fallas. La historia racionalista de Hume y Gibbon es un ataque contra lo que el siglo XVIII llamó entusiasmo, es decir, superstición; la historia materialista de los economistas del siglo XIX es un ataque al romanticismo decimonónico; los estudios prehistóricos de hoy son un ataque a nuestra moderna tendencia a exagerar el valor de la civilización material y a considerar al salvaje como un esclavo al que hay que explotar y como una bestia a la que hay que despreciar. Los grandes historiadores tienen aguda conciencia de estos motivos; sus seguidores académicos e imitadores pueden tener o no una borrosa conciencia de ellos.

Así, puede decirse que aun cuando toda historia es particular mientras tiene un problema particular o un tema ostensible, es universal ya que debe revisar toda la historia de la investigación concerniente al tema. Y, por lo tanto, aunque en un sentido siempre trata del pasado, que puede ser un pasado muy lejano, en otro sentido siempre trata del presente, al ofrecerse como modelo de cómo el presente debe pensar sobre el pasado y sobre su propia relación con el pasado. De este modo, el aspecto

cuantitativo de la historia —el asunto de su universalidad o su particularidad— queda definido por el concepto de la historia particular en su contenido, al tratar de un problema especial en la investigación histórica, y universal en su forma, al vincular ese problema con toda la extensión de la vida real del presente.

Aquí procede llamar la atención hacia una forma especial, hoy sobresaliente, del intento de combinar la historia particular con la historia universal. Cada historia particular, o monografía, tiene algunas ciertas características derivadas del hecho de que sea una monografía, y que, por lo tanto, comparte con todas las demás monografías. Así como una tragedia, según Aristóteles, debe tener cierta extensión y debe tener un principio, un medio y un fin, así también una monografía histórica debe empezar en algún lugar, proceder por un curso definido y terminar en algún lugar. Antes de su principio, y después de su fin, hay tinieblas, es decir, un contexto no estudiado por esta monografía y no iluminado, en esta ocasión, por la luz del pensamiento histórico. El punto de mayor iluminación probablemente caerá en alguna posición aproximadamente central, y en ambos lados de este punto habrá una disminución de luz, debida al avance de las tinieblas circundantes. En las primeras fases del periodo sólo tendremos una comprensión muy incompleta de los hechos, por nuestra ignorancia de aquello a partir de lo cual se están desarrollando; en las últimas fases volveremos a dejar parcialmente de comprenderlos debido a nuestra ignorancia de aquello en lo que se están convirtiendo. Y esta relativa ininteligibilidad de los dos extremos del periodo que se está revisando aparecerá, emocionalmente, como relativamente escasa de interés o valor.[15] El comienzo parecerá como una especie de fase monótona, estúpida y bárbara, sólo interesante por su visible promesa de lo que de ahí saldrá; el final parecerá igualmente monótono, estúpido y bárbaro pero, esta vez, la barbarie no será la barbarie primitiva de la juventud, sino la barbarie refinada de la decadencia.[16]

En la medida en que ciertos puntos de vista monográficos se vuelven convencionales y fijos, esta triple fase de civilización primitiva, madura y decadente se vuelve, en ciertos casos, un dogma aceptado. Hoy en día existen varios periodos históricos que se han quedado así establecidos en unidades organizadas por un punto de vista monográfico; así, tenemos la costumbre de considerar que el mundo griego brotó del primitivismo entre los siglos VIII y VI, culminando en una fase clásica en el V, y cayendo en decadencia en el IV, con el desplome la ciudad-Estado y el avance del helenismo. Asimismo, tenemos la costumbre de reconocer una fase clásica de la cultura medieval, representada especialmente por el arte plástico de la catedral gótica, que brota de la barbarie primitiva de la época de las tinieblas y pasa a la barbarie refinada del medievalismo decadente.

Cuando se reconoce alguna cantidad de esos periodos, se les puede coleccionar en un solo esquema mediante la concepción de los ciclos históricos. Se ha inventado la teoría de que la historia avanza mediante una sucesión regular de olas, en que la cultura periódicamente culmina en fases clásicas de perfección, alcanzadas a través de fases primitivas en las que va surgiendo de la barbarie, y sucedidas por fases decadentes en las que la energía y la pureza clásicas van cediendo ante una apatía y una confusión mecánicas. Y se han realizado notables hazañas de ingenio en el intento de elaborar un sistema de ciclos, siguiendo los paralelos entre uno y otro y las peculiaridades que distinguen a cada uno frente a los demás.

Tales intentos son vanos. Esencialmente, se basan en la falacia de unir externamente una monografía a otra y así tener la esperanza de llegar a una historia universal. Si dos monografías, por ejemplo, una sobre la cultura griega y otra sobre la cultura «mágica» —para emplear una concepción familiarizada con Spengler —, en lugar de estar simplemente pegadas una a la otra, fueran concebidas como un solo conjunto, siendo cuidadosamente tra-

zada la transición de un periodo al otro y adecuadamente estudiadas las relaciones entre ellos, ya no tendríamos un par de olas, tendríamos una sola. Y a la inversa: si en lugar de contentarnos con la adulación convencional del siglo V a expensas de todo lo anterior y lo posterior, dedicáramos un poco de estudio especializado al periodo helenístico, encontraríamos en este periodo un carácter y una excelencia propios, y nos veríamos obligados a considerarlo, en ciertos aspectos, como una culminación de tendencias que en el siglo V aún no habían pasado de la etapa de primitivismo.

Sin duda es cierto que todo lo que se ha realizado en el proceso histórico surge y pasa por ciertas fases de desarrollo y decadencia. En ese sentido, es correcta la idea de toda la historia como integrada por ciclos, cada uno de los cuales exhibe una triple fase. Y también es cierto que los diversos aspectos o elementos de una cultura cambian en conjunto; de modo que las cualidades características de la poesía de un periodo también son visibles en su arquitectura, en su política y en su ciencia. Pero cada cambio histórico es un cambio en ambas direcciones a la vez. Es el brote de lo que viene después, y la decadencia de lo que llega antes; y también es la perfección de sí mismo. Sólo cuando somos incapaces de liberarnos de los accidentes de la especialización histórica tal como se la practica convencionalmente en nuestro tiempo, vemos uno de estos aspectos, y quedamos ciegos ante los demás.

III. Relación

Como hemos visto, toda obra histórica trata de un problema particular y limitado, y por eso es, como la hemos llamado, una monografía. Pero semejante tratado tiene un aspecto universal tanto como uno particular; porque el problema particular y limitado es, para la persona cuya mente se ha concentrado en él, el

único problema auténtico que existe. En este problema invierte todos sus recursos técnicos, y lo ilumina con la luz de toda la historia que conoce. Así, toda la historia se concentra en esa monografía y se vuelve una historia universal desde un especial punto de vista.

La monografía tiene, a la vez, unidad y pluralidad en su composición. Como unidad, es una sola narración, artística y lógicamente integrada en un todo; subjetivamente, es un tratado; objetivamente, es acerca de una cosa. Como pluralidad, consiste en un número de afirmaciones que atribuyen predicados a esa única cosa. Y esa cosa es un acontecimiento; por ejemplo, la Revolución francesa o las Guerras de las Rosas o la evolución del arco ojival. A esto se le llama el tema de la monografía, porque es el tema lógico de todas las afirmaciones contenidas en ella: todas son afirmaciones acerca de la Revolución francesa, o de cualquier otro tema. Pero tal acontecimiento es algo complejo, que consiste en muchos aspectos, siendo cada uno a su vez un acontecimiento; y escribir la historia del acontecimiento único es enumerar los diversos acontecimientos que lo integraron. Por consiguiente, una historia de las Guerras de las Rosas consistirá en una enumeración de las diversas campañas, batallas, etc., que pasaron a constituir dichas guerras: cada batalla será lo suficientemente descrita como para individualizar su aportación a la narración completa.

Desde este punto de vista, la monografía en conjunto es una suma de partes, destinada cada una a hacer su aportación propia al todo, y ese todo es simplemente el sistema organizado de las partes. Por ejemplo, describiríamos la batalla de Trafalgar de diferentes maneras según que estuviéramos componiendo un tratado sobre tácticas navales o sobre las Guerras Napoleónicas, la vida de Nelson o la influencia del poderío naval en la historia. O también podríamos estar sencillamente componiendo una monografía sobre la batalla de Trafalgar, lo que exigiría un trato di-

ferente. Así, el todo debe tener precedencia sobre la parte, en el sentido de que la parte debe ser pensada en relación con el todo. Lo contrario no es verdad: el todo no se piensa en relación con las partes. El todo es sencillamente la organización mutua de las partes. Por ejemplo, una historia de las Guerras Napoleónicas no contiene nada salvo los relatos de las diversas operaciones que colectivamente reciben ese nombre. El todo, pues, es un plan regulador que dicta los detalles de la obra;[17] aparte de los detalles, es una simple abstracción o, a lo sumo, un nombre dado a la intención de alguien de escribir una obra histórica, o el hecho escueto de que alguien la hizo.

La consecuencia práctica de esto es que, al componer una obra histórica, lo primero que hacemos es decidirnos por un tema. Esto puede parecer una perogrullada, pero la gente a veces cae en el error de permitir que la historia se componga por sí sola, añadiendo ensayo tras ensayo, con la esperanza de que si los ensayos más o menos «cubren el terreno» de un cierto periodo, el libro resultante será una historia de ese periodo. Ésta es la falla mencionada ya, de unir externamente una monografía tras otra; para evitar esto, el historiador debe empezar con la idea de su obra como un todo y desarrollar cada parte en relación con ese todo. Si un fragmento compuesto sin referencia al todo se incorpora en la estructura, destruirá la unidad de la urdimbre, a menos que sea modificado de tal modo que entre en armonía con el resto de la obra. Notoriamente, ése es el caso de una obra de arte; y, por lo tanto, es obvio que se debe aplicar a una obra histórica en la medida en que es literatura. Pero no se aplica menos a la historia como historia. Sería absurdo sugerir que un relato de la batalla de Trafalgar, en la medida en que fuera preciso, vendría tan bien como cualquier otro para ocupar un lugar en la historia de las Guerras Napoleónicas; cualquier historiador reconocerá que la importancia de esta batalla desde la perspectiva de las Guerras Napoleónicas no es la misma que la que tienen desde la perspec-

tiva de la biografía de Nelson, y que un relato perfectamente verídico desde esa última perspectiva sería inútil o, en realidad, engañoso y, por lo tanto, impreciso, desde la primera.

Si concedemos la idealidad de la historia, esto resulta bastante inteligible, pues según esa teoría la verdad acerca de un acontecimiento es relativa a la perspectiva desde la cual se aborda, y una descripción de un acontecimiento escrita desde un punto de vista equivocado, por lo tanto, no sólo es improcedente, sino que es falsa, pues el presentarla equivale a afirmar que es procedente, y esto desorienta al lector y le hace ver vínculos donde no los hay.

Sin embargo, las diversas partes de un tratado no sólo están relacionadas con el todo, sino que están relacionadas entre sí. En primer lugar, están relacionadas cronológicamente: plantean una secuencia temporal y por lo tanto constituyen una narración. Pero la relación entre ellas dista mucho de ser únicamente cronológica. Constituyen no sólo una secuencia, sino un proceso. Cada parte conduce a la que sigue y se basa en la que precede.

En cierto sentido puede decirse que este proceso es una cadena de causas y efectos, siendo cada acontecimiento la causa del siguiente y el efecto del anterior. Y ciertamente es verdad que cada uno es en cierto sentido la condición del ulterior, y que estuvo condicionado por el anterior. Si fuese legítimo hablar de la hipótesis nebular o de la teoría de las épocas geológicas como casos de historia, tendríamos ejemplos de procesos históricos que fueron estrictamente causales. Pero ya hemos visto que toda historia es historia del pensamiento. Un pensamiento nunca puede ser un efecto o una causa; sino que los pensamientos pueden formar una secuencia de elementos condicionados y condicionantes. Por ejemplo, en una partida de ajedrez, el hecho de que las blancas se hayan movido de una manera particular hace que las negras contesten con una jugada particular, y esto, a su vez, determina la siguiente jugada de las blancas. Pero esta determinación no es causal. Lo que ocurre es que la jugada de las blancas

coloca a las negras en cierta situación, y en esta situación sólo hay una jugada por la que las negras pueden evitar la derrota; para evitar la derrota, por lo tanto, eligen hacer esa jugada, y esto, a su vez, crea una situación nueva para las blancas. Sólo porque cada uno es un agente libre e inteligente es que actúa como lo hace; lo que se dice que determina su acción sólo crea una situación en que cada agente ejerce su libertad y su inteligencia.

Ésta es la naturaleza de la secuencia histórica. Cada acontecimiento, en la medida en que es una expresión del pensamiento humano, es una reacción consciente a una situación, no el efecto de una causa. Esta reacción, a su vez, origina una situación nueva, a la que le sigue una nueva reacción. Pero la única razón de que una situación determinada conduzca a una acción dada es que el agente es guiado por ciertos principios; en el caso del ajedrez, las reglas del juego. Aparte de estas reglas, su reacción a la jugada de su adversario no tendría significado y sería ininteligible; pero si se conocen las reglas del juego y se sabe que él desea ganar, se podrá ver por qué movió las piezas como lo hizo; a menos de que, en realidad, su jugada se debiera a una distracción, caso en el cual lo mejor que se puede hacer es comprender lo que pretendió hacer, pero no logró.

Los principios a los que aquí nos referimos son distintos de las leyes causales de la ciencia natural, ya que no operan, salvo conscientemente. Sólo porque el jugador conoce las reglas del juego, las reglas del juego explican sus jugadas. Por consiguiente, estos principios dejan de operar cuando la gente deja de pensar en ellos; y por lo tanto son, ellos mismos, fenómenos históricos. Es tarea del historiador descubrir cuáles principios guiaron a las personas cuyas acciones está estudiando, y no suponer que siempre han sido los mismos.

Olvidar esto es caer en el error de la historia naturalista o materialista: una historia que remplaza los principios por leyes causales, y supone que estas leyes, al igual que las leyes de la natura-

leza, son constantes. El resultado es que las secuencias históricas son falsamente convertidas en secuencias causales, y el historiador pierde su dominio tanto del carácter libre e inteligente de los hechos que está narrando —las distintas partes de su tema—, así como de la individualidad de ese tema en conjunto, como hecho histórico particular con un carácter y una fisonomía propios. Si las fuerzas determinantes de la historia fuesen leyes naturales inmutables, cada periodo de la historia sería exactamente como cualquier otro, salvo en los detalles simplemente externos y sin importancia; sería naturaleza, y la naturaleza no tiene historia. Lo que individualiza los periodos históricos es la diversidad de principios según los cuales actúan los hombres; pero el materialista histórico se ve obligado a negar esta diversidad y a imponer a todos los hombres por igual un solo conjunto uniforme de motivos y de resortes para la acción.

La excusa de caer en este error está en el hecho de que, en cierto sentido, todos los seres racionales actúan y deben actuar con base en los mismos principios: los principios que definen lo que es la racionalidad. Por consiguiente, es necesario distinguir entre dos tipos de principios: unos principios universales y necesarios, sin cuya obediencia no hay nada que pueda llamarse acción, y otros que podemos llamar principios empíricos, que pueden cambiarse sin tal consecuencia. Tomemos un ejemplo: diferentes organizaciones políticas pueden diferir mucho en sus leyes positivas; una comunidad puede hacer obligatorio conducir un auto por el lado derecho del camino, y otra, por el izquierdo; y el historiador debe tener en cuenta esas diferencias. Pero todas las organizaciones políticas deben convenir en hacer leyes y aplicarlas, por muy ineficientemente que hagan estas cosas. Puede ser optativo cuáles leyes, en detalle, tengamos; pero no es optativo que debemos tener algunas leyes y, teniéndolas, insistir en que se apliquen.

Por lo tanto, son posibles dos errores complementarios: el error de considerar necesario lo que en realidad es optativo, y el error de considerar optativo lo que en realidad es necesario. El primero ya lo hemos mencionado. El segundo es el error defendido por aquellos que, deseosos de distinguir claramente entre el funcionamiento de la mente civilizada y el de la incivilizada, afirman que el salvaje no piensa lógicamente, como nosotros, sino que tiene otras leyes que en su mente ocupan el lugar que las leyes fundamentales de la lógica ocupan en la nuestra. Estas llamadas leyes en realidad no lo son; son descripciones empíricas de ciertos tipos de error a los que todos los hombres son propensos, civilizados o incivilizados; y un poco de pensamiento claro basta para mostrar que la persona que cae en errores de este tipo es tan leal a las leyes de la identidad, la contradicción y el tercero excluido como el científico mejor preparado.

La secuencia cronológica de los hechos, que, como hemos visto, también es una secuencia lógica de reacciones a situaciones, parecería capaz de extenderse infinitamente en ambas direcciones, produciendo así una historia universal en (por decirlo así) una dimensión. Obviamente, esta idea es falsa. Concedamos un solo hilo de esta índole, y cruzará y recruzará otros hilos, y también habrá hilos que, hasta donde podemos ver, nunca entrarán en contacto con él. Claramente, la historia como un todo no puede consistir en una sola narración, que narre una sola serie unidimensional de acontecimientos. Pero es igualmente claro que no puede consistir en ninguna cantidad, por muy grande que sea, de tales narraciones unidimensionales. Y esto es porque una secuencia de esta índole sólo puede descubrirse dentro de un periodo cuyos límites ya se han establecido. Cuando hemos determinado el tema de nuestro estudio histórico podemos disponer sus partes cronológicamente; pero suponer que la secuencia cronológica así establecida es una selección extraída de una secuencia cronológica infinita, existente ya prefabricada, como la

parte de un camino por el cual hemos decidido viajar, es repetir el error de concebir el hecho histórico como algo que tiene existencia real. Dado que el hecho histórico es ideal, las partes o aspectos de él que no estamos estudiando no existen; lo que existe es la posibilidad abstracta de que pudiéramos estudiarlos. Esta posibilidad abstracta es el único tipo de realidad que se adhiere a los esquemas cronológicos y a los resúmenes de la historia en general. Estas cosas son enumeraciones —enumeraciones muy incompletas— de las distintas maneras en que podríamos emplearnos en el pensamiento histórico. Se asemejan a guías de viaje, entendidas como listas de posibles excursiones; pero no se asemejan a ellas si las vemos como descripciones de lugares reales.

Por lo tanto, un esquema cronológico realmente pensado sólo existe como la organización de detalles dentro de una monografía histórica. Así, existe alguna semejanza entre la estructura cronológica de una monografía histórica y la estructura rítmica de una sinfonía. El compás de una sinfonía no suena *ad infinitum* antes de que la música comience, y después de que termine; forma una organización que sólo existe en la sinfonía misma. Sirve para articular la sinfonía como un todo, y sólo cuando tenemos la sinfonía íntegra ante nosotros (como debió tenerla el compositor, y como debe tenerla todo el que escucha inteligentemente), con sus partes sucesivas interpenetrándose unas a otras de tal modo que cada una coloree a las demás y les dé su peculiar significación; sólo entonces la estructura rítmica se vuelve inteligible y visiblemente necesaria. De este modo, las partes de una sinfonía, aunque ciertamente tocadas en diferentes tiempos, son vistas como partes de la misma sinfonía sólo cuando el que escucha supera esta diferencia de tiempo y está consciente de todas las partes a la vez. Esto puede parecer algo complejo pero es un hecho muy sencillo y con el que estamos muy familiarizados. Es porque el ritmo y la tonalidad del primer tema continúan sonando en nuestra cabeza, por lo que el ritmo y la tonalidad contrastan-

tes del segundo tema se sienten significativos; si una persona conoce bien la sinfonía, es en parte porque sabe cómo el segundo tema va a ser contrastante, por lo que puede apreciar el significado del primer tema, hecho que, con el nombre de ironía de Sófocles, es lugar común en la teoría dramática del teatro. Todo espectador instruido sabe que la caída de Edipo, aunque aún no haya ocurrido, ensombrece su grandeza. En ese sentido, las partes de la obra son experimentadas simultáneamente, aunque actuadas sucesivamente.

La sustancia de una monografía histórica debe ser simultáneamente experimentada de esa misma manera. Lo que cronológicamente aparece como una secuencia, debe aparecer como un todo simultáneo en el pensamiento del historiador. Si está narrando la historia de la arquitectura gótica, debe ver en cada fase de esa historia el fruto de lo que ha ocurrido antes y la semilla de lo que vendrá. Debe sentir que las primeras fases están allanando el camino para las posteriores, y que las posteriores explican el verdadero significado de las anteriores. En pocas palabras, debe ver la estructura interna de su tema como un desarrollo.

Este concepto del desarrollo o progreso define el carácter necesario de todo periodo histórico, donde *periodo* significa un tema particular de estudio histórico: el tema de una monografía. El desarrollo sólo es posible cuando hay unidad; esto es, debe haber una cosa que se desarrolle, y cuando cambia en algo que no es reconociblemente lo mismo, ya no puede decirse que se está desarrollando. Desarrollo también implica una pluralidad de fases dentro del proceso; y además implica que el proceso va sacando, gradualmente, una característica de la cosa que al principio no estaba clara. El desarrollo es un proceso ideal, no un proceso real; consiste en que algo se vuelve más y más inteligible. De manera similar, el progreso es un proceso ideal. Burda y falsamente concebido, consiste en que algo se vuelve absolutamente mejor y mejor, idea que obviamente es falsa, porque vol-

verse mejor desde un punto de vista significa volverse peor desde otro. Pero el progreso, como relativo a una cierta concepción de lo que está progresando, es bastante inteligible. Si yo tengo un cierto concepto de lo que es ciencia, entonces debo poder decir que la ciencia progresó en el siglo XIX; es decir, mi historia de la ciencia del siglo XIX puede mostrar que se volvió cada vez más científica. Si hubiese tenido una concepción diferente de lo que es la ciencia, yo quizá me habría visto obligado a decir que estaba volviéndose menos y menos científica. Ahora bien, si tomo mi concepción de la ciencia del propio siglo XIX, necesariamente deberé decir que la ciencia progresó en el siglo XIX; pues eso simplemente equivale a decir que la ciencia del siglo XIX tuvo un ideal propio y progresivamente realizó ese ideal en su desarrollo.

El progreso es universal porque los ideales siempre se van realizando progresivamente. Un pueblo que no realice algún ideal es un pueblo que no lo ve como ideal. Los ideales son los principios que las personas y las comunidades se fijan ante sí para guiar sus acciones; si efectivamente los colocan ante sí, sus acciones realmente son guiadas por ellos. Si sus acciones no son guiadas por ellos, entonces son guiadas por otros principios, y éstos serán sus ideales. Esto queda oscurecido por la hipocresía que lleva a los hombres a ocultar sus verdaderos ideales y a elogiar, de dientes para afuera, otros; pero cuando esto se descubre, la verdad es bastante clara.

Ahora bien, cuando aislamos, para su estudio, un periodo de la historia, lo hacemos en virtud de una unidad u homogeneidad que vemos que posee. Dado que toda la historia es la historia del pensamiento, su unidad es una unidad de pensamiento, una unidad en el pensamiento de las personas cuyas acciones forman nuestro periodo. Es decir, es una unidad de principios o ideales. Nuestra historia del periodo es, en el fondo, la historia de estos ideales. Desde el punto de vista de estos ideales, la narración de la historia se revela como un desarrollo; es decir; las acciones

que forman el periodo van mostrando gradualmente lo que son los ideales en cuestión, así como las acciones de una tragedia van mostrando progresivamente cuál es la trama (o unidad ideal) de la tragedia. Y este desarrollo es un progreso porque, al avanzar el periodo, se vuelve cada vez más claro para el historiador lo que fueron estos ideales, y por lo tanto las acciones de los personajes se van adaptando cada vez más notablemente a ellos.

Un caso especial, que ha provocado gran discusión, es el del pasado reciente, el pasado que condujo inmediatamente al presente. En este caso, como en cualquier otro, la historia del periodo muestra una realización progresiva de los ideales de tal periodo. Pero, en este caso, los ideales son nuestros; pues nosotros nos encontramos en el periodo mismo, o en sus bordes. Por lo tanto, es excepcionalmente fácil ver que hay progreso. Una persona que eche una ojeada a la historia de la política romana desde los gracos hasta los antoninos no ve que muestre progreso, a menos que logre captar y simpatizar con los ideales políticos romanos de la época. Y esto requiere algo de estudio y cierta amplitud de criterio. Pero todo el mundo, nacido y criado en cierto periodo, aprende a aceptar la mayor parte de los ideales de ese periodo, por mucho que se rebele contra ellos en detalle. Por consiguiente, todo el que contemple la historia del pasado inmediato debe ver en él el desarrollo de esos ideales propios, y por lo tanto debe contemplarlo como un periodo de progreso. Quienes se niegan a detectar progreso en el pasado reciente son personas que exageran la magnitud de su propia rebelión contra los ideales del presente; y puesto que toda persona de mente reflexiva e independiente lleva en sí un elemento de esta rebelión, ningún hombre reflexivo e independiente puede describir el pasado inmediato como un periodo de progreso sin ciertas reservas; porque lo ve, en parte, como el crecimiento de las cosas contra las cuales lucha. El hecho es que los ideales del pasado inmediato nunca son enteramente los nuestros, sino sólo muy parecidos a los nuestros; y

por lo tanto para ver este periodo como un periodo de progreso, debemos tomarnos ciertas molestias para distinguir entre sus ideales y los nuestros, y para juzgarlo también de acuerdo con sus propias normas.

El progreso, pues, es universal en el sentido de que una narración de cualquier periodo histórico particular, conforme avanza, revela más y más claramente la naturaleza de los ideales de ese periodo. Y es justamente por estos ideales por los que se le debe juzgar. De allí no se sigue que el siguiente periodo será mejor de acuerdo con las mismas normas. Por el contrario, ciertamente será peor, y al mismo tiempo, según sus propias normas, será mejor. Pero colocar juntos dos periodos para compararlos es mala historia. Si se consideran dos periodos juntos, deberán ser fundidos en un solo periodo y sacadas a luz sus características comunes. Si no tienen características comunes resulta ocioso compararlos. Nadie querría comparar dos cosas cualesquiera, a menos que detectara algo común entre ellas. Pero al sacar a luz esas características comunes estamos tratando a los dos periodos en cuestión como articulaciones de un solo periodo, y a sus ideales como modificaciones de un ideal común. Y si alguien realmente logra tratar toda la historia desde, digamos, 3000 a. C. hasta 1900 d. C., como un solo periodo, captado en un solo acto de pensamiento y expuesto en una monografía (en lugar de captar varias de sus partes como periodos, y presentarlos en una serie de ensayos monográficos inconexos), ciertamente lo verá, igualmente, como un desarrollo progresivo de un solo ideal. Es seguro que ningún historiador que hoy viva puede hacer esto; acaso nadie podrá jamás; pero está muy lejos de ser seguro que algún historiador no pueda seleccionar de ese vasto periodo un solo aspecto limitado y tratar todo el periodo como una unidad auténtica, desde ese limitado punto de vista. Podemos recordar el hecho de que la idea kantiana de historia universal fue concebida exclusivamente «desde un punto de vista cosmopolita (*weltbür-*

gerlich)»; es decir, Kant hizo la sugerencia de que la idea de una ciudadanía cosmopolita podría ser tratada (por un historiador muy docto y filosófico, no por él mismo) como tema de un ensayo que cubriera toda la historia de que tenemos noticia. Y si así fuese tratado —lo vio Kant, y lo vio con razón—, la narración resultante sería una narración de progreso, de la consolidación gradual de un ideal cuya presencia en una forma u otra podría rastrearse a lo largo de ese periodo.

En cualquier otro sentido, el progreso es una ilusión. Suponer que el mundo irá mejorando de acuerdo con nuestras propias ideas peculiares de lo bueno, es ir más allá del alcance de la razón. De una cosa podemos estar seguros: nuestra posteridad vivirá en un mundo que corresponda a sus ideales tan bien como este en el que vivimos corresponde a los nuestros.

IV. Modalidad

La cuarta pregunta a la que hay que enfrentarse concierne a la certidumbre de la historia, la naturaleza de las bases sobre las cuales descansa, y a su categoría como conocimiento auténtico. Esta pregunta, desde el punto de vista del realismo y del empirismo que forman las teorías del conocimiento que hoy están de moda, ya ha sido respondida, pues, según esas teorías, el conocimiento como tal es conocimiento de un objeto que es real, independientemente de conocerlo; y puesto que todo nuestro análisis hasta aquí ha girado en torno del concepto de la idealidad de la historia, nos encontramos irrevocablemente comprometidos con la idea de que, según una teoría realista o empirista, el historiador no tiene nada que conocer y, por lo tanto, su pensamiento no es conocimiento.

La idealidad de la historia es una verdad tan obvia e innegable que los filósofos realistas y empiristas suelen tratar a la historia

con frialdad o hasta con positiva hostilidad. Se encuentran más a sus anchas tratando con la teoría de la percepción, donde parece claro que el objeto es real y en cierto sentido independiente de quien percibe; y para ellos es fácil hacer un argumento aplicando sus opiniones a la ciencia natural, donde siempre hay un objeto perceptible, que está siendo observado y experimentado, o incluso a las matemáticas puras, donde pueden hipostatizar números, etc., y afirmar una intuición intelectual de estos entes. En el caso de la historia, este método falla, y el realista se encuentra en los cuernos de un dilema. O bien tiene que enfrentarse contra todo pensamiento histórico como forma de ilusión, lo que es fácil de hacer mediante *obiter dicta*, pero imposible de hacer de manera consistente y razonada, en virtud de la imposibilidad de explicar cómo la ilusión llega a tan extraordinario nivel de congruencia y aparente perfección científica; o bien tiene que afirmar que el objeto del pensamiento histórico no es el pasado, en absoluto, sino una huella o un residuo del pasado en el presente. Esta última es, actualmente, la visión empirista ortodoxa de la memoria, y no cabe duda de que sería aplicada a la historia si empiristas y realistas pensaran que la historia era cosa digna sobre la cual teorizar. Pero es obvio que cualquiera de tales ideas está en bancarrota desde el principio. Todo el presente consiste en rastros o residuos del pasado, pues el presente es aquello en lo que se ha convertido el pasado, y el pasado fue aquello que se ha convertido en el presente. Por lo tanto, hablar de rastros del pasado en el presente es hablar del presente y nada más que del presente. Los psicólogos que quisieran «explicar» la memoria remitiéndose a tales huellas del pasado, estarían planteando una teoría que, si acaso, podría explicar ciertas alucinaciones como el aparente movimiento de la Tierra después de un difícil viaje por mar; pero nunca podría explicar por qué hay una diferencia entre pensar que la Tierra se mueve y recordar que la nave se balanceaba.

La idea que aquí se sostendrá tiene algo en común con ambos cuernos de este dilema. Veremos que, si el propósito de la historia es conocer el pasado, familiarizarse con las cosas como realmente ocurrieron, que es lo que el realista necesariamente ha de suponer que es su propósito, entonces la historia ciertamente es una ilusión. Veremos entonces que el verdadero pensamiento histórico está íntimamente unido a rastros del pasado en el presente.

Si alguien cree que mediante la investigación histórica puede descubrir cómo fue el pasado en su realidad y plenitud, muy poca reflexión sobre las condiciones de la investigación histórica lo desengañarán. Todo lo que puede hacer es interpretar la evidencia de que disponga. Si se trata de un alma muy acrítica, supondrá que las pruebas que han llegado a él son muestra justa de lo que se ha perdido, y que el pasado que reconstruye a partir de estos fragmentos es el pasado como en realidad fue. Pero debe ser difícil para cualquiera ser tan acrítico. La mayoría de los historiadores comprende, muy claramente, que cuanto más fragmentarias sean sus pruebas más fragmentario debe ser su conocimiento del pasado; que las lagunas que hay entre estos fragmentos de conocimiento no se pueden llenar por medio de la inferencia legítima, y no se les debe llenar con la imaginación; y que una mayoría abrumadora de los hechos pasados quedará, para siempre, desconocida e incognoscible. Pero la mayoría de los historiadores también comprende que el pasado no es una pluralidad de incidentes atomizados, cualquiera de los cuales puede ser «conocido» de manera adecuada sin el resto, sino que es un todo en que las partes están tan relacionadas que se explican unas a otras y se hacen inteligibles unas a otras. De allí se sigue que, cuanto más extensa sea nuestra ignorancia de este pasado, más viciado con equívoco y error será nuestro conocimiento de esos fragmentos que afirmamos conocer. Pero cuando pensamos en lo vasta que es la extensión de nuestra ignorancia, aun respecto de la elección

general más reciente, o de la vida de Gladstone o del reinado sobre el cual acabamos de escribir un ensayo que fue premiado, no podemos cerrar nuestros ojos ante el hecho de que, aun en los casos más favorables, nuestra ignorancia es infinita, y nuestro conocimiento histórico sólo consiste en unos cuantos átomos perdidos en el vacío del espacio infinito. Es necesario reflexionar cuidadosamente sobre este punto porque podemos pensar que conocemos «todo» acerca de algo, es decir, que poseemos un conocimiento completo de eso, cuando en realidad sabemos todo *lo que es conocido* de ello; confundimos la coincidencia entre nuestra información y la información existente con una coincidencia entre nuestra información y el objeto. Una vez aclarada esta confusión, ningún historiador vacilará en decir que, incluso en el periodo que mejor conozca, hay infinidad de cosas que no conoce por cada una que sí conoce.

Ciertamente, pues, la historia es una ilusión si significa conocimiento del pasado en su realidad e integridad. Pero ¿realmente significa eso? Es fácil responder a esta pregunta mediante un experimento. Tomemos a un historiador que haya hecho un estudio especial de la batalla de Waterloo, y preguntémosle el nombre del centésimo hombre que fue puesto fuera de combate por fuego de mosquetería. No podrá responder; pero la pregunta existe; ¿se sentirá él desconcertado por su incapacidad, o no? No será así; considerará que ésa fue una pregunta tonta, y se sentirá un tanto irritado con nosotros por haberla hecho, en lugar de aprovechar la oportunidad de discutir todos los interesantes problemas concernientes a la batalla sobre los cuales tiene algo qué decir. Esto demuestra que no desea obtener un conocimiento completo de la batalla de Waterloo en todos sus detalles; sabe y acepta el hecho de que su conocimiento de ella es y deberá ser siempre un conocimiento parcial; confiesa o, mejor dicho, sostiene, que el propósito de la historia no es conocer el pasado en

su realidad e integridad. Y con ello implica que su propósito es otra cosa.

Supongamos que se le presiona para explicar por qué no se interesó en el nombre del centésimo hombre. Responderá que no hay nada sobre él en los registros de la batalla, y que su deber de historiador es estudiar e interpretar estos registros. Ahora bien, estos registros, que pueden ser de varias clases —despachos, correspondencia, descripciones de testigos presenciales o de oídas, y hasta lápidas y objetos encontrados en el campo de batalla— son huellas dejadas por el pasado en el presente. Cada aspecto o incidente de la batalla que no ha dejado huella deberá quedar permanentemente desconocido; pues el deber del historiador no puede llegar más allá de reconstituir aquellos elementos del pasado cuyas huellas en el presente puede él percibir y descifrar.

En ese sentido, la historia es el estudio del presente y de ninguna manera del pasado. Los documentos, libros, cartas, edificios, cacharros y trozos de pedernal de los que el historiador extrae todo lo que sabe, todo lo que puede conocer acerca del pasado, son cosas que existen en el presente. Y si esas cosas a su vez perecen —como, por ejemplo, pueden perecer los escritos de un historiador— entonces se vuelven, a su vez, cosas del pasado que deben dejar sus huellas en el presente si el historiador ha de tener algún conocimiento de ellos. Estas huellas deben ser algo más que simples efectos. Deben ser efectos reconocibles; es decir, reconocibles para el historiador. Resulta concebible que nada en el pasado deje de tener un efecto en alguna parte del presente; que el último pensamiento que pasó por la mente de un hombre moribundo dejara alguna huella en sus células cerebrales, que a su vez dejaron alguna huella en sus cenizas después de la incineración; pero mientras no sepamos cómo leer estas huellas, no son un testimonio histórico, porque no se las puede reconocer e interpretar; y, por consiguiente, con relación a nuestro conoci-

miento actual, debemos decir que este pensamiento no dejó huella alguna.

El historiador está limitado por su evidencia. Su deber es interpretarla, y no reconstituir algún pasado al que esa evidencia no lo lleve. En abstracto, todo el mundo presente consiste en huellas del pasado, y de todo el pasado; por lo tanto, teóricamente (en el sentido común y en el sentido falso de la palabra), cualquier parte del presente puede ser empleada como evidencia, como evidencia completa y suficiente, para una historia universal. Prácticamente, lo que quiere decir verdaderamente, la evidencia es sólo evidencia cuando es interpretada; y esto significa que alguien debe interpretarla. Pero antes que nada, ese alguien deberá buscarla. Y esto significa que deberá tener en mente una pregunta a la que esté tratando de responder. La pregunta deberá ser lo que hemos llamado el tema de una monografía histórica. Sólo cuando se ha considerado ese tema como problema histórico, puede haber algo como evidencia; pues evidencia significa hechos pertinentes a una pregunta, que señalan a una respuesta. Por lo tanto, constituye una alteración de la verdad describir el mundo como un sólido bloque de evidencia sobre toda pregunta histórica concebible; mientras no se haya planteado una pregunta, no existe evidencia de ella; y puesto que cualquier pregunta es una pregunta particular, una pregunta seleccionada entre muchas preguntas posibles, la evidencia concerniente a ella consiste en hechos particulares, y es improcedente el resto. Así, es necesario seleccionar o descubrir la evidencia, además de interpretarla. [18]

Esto es terreno familiar. Todo historiador sabe que la evidencia, hasta la más completa y manifiesta, sólo es convincente y, de hecho, significativa, para quien se le acerque teniendo en mente la pregunta adecuada. Al seguir un razonamiento difícil, que nos exponga una persona que ha hecho un descubrimiento histórico, ocurre una y otra vez que la capacidad de aprehender la tenden-

cia del argumento depende de que seamos capaces de hacer las preguntas apropiadas en los puntos decisivos; y a la inversa, es fácil ver que las personas que no resultan convencidas por tal exposición no se convencen porque no logran ver cuáles son las preguntas pertinentes. Esperan ser convencidas al simplemente acercarse con la mente abierta, olvidando que una mente abierta significa una mente que no está inclinada a obtener una respuesta definitiva a una pregunta definitiva, y que, para esa mente, la evidencia más clara no tiene sentido.

Esto muestra la diferencia entre los principios de la teoría de la memoria antes criticada y los de la actual teoría de la historia. La teoría empirista de la memoria se contenta con observar que ciertos elementos del presente son efectos del pasado; y salta a la conclusión de que al estar consciente de estos elementos la mente está recordando o aprendiendo *ipso facto* el pasado. Pero las huellas del pasado en el presente sólo son revelaciones del pasado para una mente que se les aproxima con la resolución de tratarlas como evidencia del pasado. La mera observación del presente, por mucho que el presente pueda ser efecto del pasado, nunca despertará en la mente la idea del pasado. La idea del pasado debe ser poseída *a priori* por la mente; sólo así, aproximándose al presente, puede plantearse la pregunta: «¿Qué me dice esto acerca del pasado?». Y, mientras no se formule la pregunta, nada nos dice.

Desde esta perspectiva, la pregunta sobre la certidumbre de la historia aparece bajo una nueva luz. El historiador no puede tener un conocimiento cierto de lo que fue el pasado en su realidad e integridad; pero tampoco tiene un conocimiento incierto de él, y ni siquiera una conjetura o imaginación. El pasado en su realidad e integridad no es nada para él; y como ya terminó de ocurrir, no es nada en sí mismo; por ello, su ignorancia de él no constituye una pérdida. El único conocimiento que el historiador reivindica es el conocimiento de la respuesta que la eviden-

cia que está en su poder le da a la pregunta que está haciendo. Y la pregunta misma es relativa a la evidencia, tal como la evidencia lo es a la pregunta, pues, así como nada es evidencia mientras no dé respuesta a una pregunta que alguien plantee, así también nada es una pregunta auténtica a menos que se haga en la creencia de que allegará evidencia para esa pregunta. Una pregunta que no tenga materiales para ser respondida no es una pregunta auténtica; semejante pregunta nunca la plantea el historiador, salvo inadvertidamente; y su incapacidad para responderla, si alguien se la plantea, es señal no de su incompetencia, sino precisamente de su competencia: es señal de que conoce su oficio.

La certidumbre de la historia es, entonces, la certidumbre de que la evidencia que está en nuestra posesión señala hacia una respuesta particular a la pregunta que le hacemos. Esta verdad queda parcialmente expresada por la opinión —opinión falsa, pero que tiene un elemento de verdad— de que el oficio del historiador es transmitir una tradición de información que ha llegado hasta él desde el pasado; de que se entera de un relato por sus informantes, y que repite ese relato en sus propias obras históricas, sin duda combinado, a su discreción, con otros relatos.

Decir eso sería pasar por alto el elemento de pensamiento espontáneo, crítico e independiente que está contenido, más o menos, en toda historia, y sobre todo en la que más merece ese nombre. Ignorando eso, la historia es considerada como la repetición de relatos transmitidos de generación en generación, dejados en la memoria del hombre o compilados por él en volúmenes escritos, a partir de los cuales pueden ser copiados, traducidos y recombinados por otros hombres, indefinidamente. Las fuentes del historiador son, desde este punto de vista, «autoridades», es decir, lugares en los que encuentra sus afirmaciones ya prefabricadas; su equipo consiste simplemente en una memoria retentiva, y sus métodos de trabajo no pasan de ser «tijeras y engrudo».

Muchas personas, incluso algunos historiadores, creen que ésta es una buena descripción de la historia. Piensan que el pensamiento histórico significa copiar pasajes seleccionados de autoridades confiables, y que ser un buen historiador significa recordar muchas cosas que se han leído en tales libros. Y en ello hay mucho de verdad; al menos, describe un rasgo sin el cual ni la historia ni cualquier otra forma de pensamiento puede surgir, a saber: una ciega dependencia de las autoridades y la aceptación pasiva de ideas que no tenemos la capacidad ni la inclinación de criticar. Pero esto puede decirse tanto de la ciencia como de la historia. Los hombres de ciencia a menudo se copian mutuamente ideas, toman las fórmulas de otros y describen los experimentos de otros; no hay por qué censurarlos; si no lo hicieran, perderían muchísimo tiempo que podrían haber aprovechado mejor. Pero esta aceptación pasiva de resultados de segunda mano no es ciencia; es, a lo sumo, el medio de establecer un fundamento sólido en la mente sobre el cual pueda edificarse una estructura de pensamiento científico auténtico, que sea original y crítica. De manera similar, los historiadores aceptan pasivamente mucho de lo que encuentran dicho por otros historiadores; pero esta aceptación no es historia, es tan sólo una etapa elemental o rudimentaria de la educación histórica.

El verdadero quehacer de la historia comienza cuando ha quedado atrás esta etapa dogmática, y el pensamiento histórico se vuelve crítico. En esta etapa se desvanecen las autoridades y en cambio nos quedamos con las fuentes.[19] La diferencia es que, mientras que una autoridad hace afirmaciones que aceptamos y repetimos, una fuente es algo que nos permite hacer nuestras propias afirmaciones. Al emplear las autoridades somos pasivos, al emplear las fuentes somos activos. En las autoridades encontramos historia prefabricada; en las fuentes encontramos los materiales a partir de los cuales podemos hacer historia por nosotros mismos. Una autoridad, dado que nos ofrece historia pre-

fabricada, debe consistir en afirmaciones, es decir, debe estar puesta en palabras, debe ser un libro o un discurso o una inscripción o algo parecido. Y su esencia, como autoridad, consiste en el hecho de que tomamos esta afirmación por cierta y la incorporamos en el cuerpo de nuestras propias creencias históricas. Si dejamos de tomar como ciertas sus afirmaciones y las criticamos; si consideramos si realmente son verdaderas, si tratamos de leer entre líneas, si nos preguntamos lo que el hablante está ocultando y por qué motivos se ve inducido a decir lo que dice, entonces la palabra escrita o hablada deja de ser una autoridad y se convierte en una fuente. Pero cuando hemos aprendido a hacer esto, podemos utilizar otras cosas como fuentes, además de palabras escritas y habladas: el tono de voz y los gestos involuntarios de un testigo que está dando testimonio; la gramática y el vocabulario, el escrito, el papel de un documento y hasta los gestos de una persona que no esté dando testimonio y los materiales y la forma de algo que no pretende ser un documento; ahora, todo esto puede ser utilizado como fuentes históricas con resultados igualmente valiosos.

No hay distinción de principio entre las fuentes escritas y las no escritas. La distinción que realmente importa, cuando las personas hacen esta separación, es entre autoridades y fuentes. Se considera más fácil valerse de fuentes escritas que de fuentes no escritas; y se duda gravemente de que la historia pueda siquiera existir donde faltan por completo fuentes escritas; sobre su presencia o su ausencia se fundamenta esta distinción entre la historia, con su certidumbre y su carácter explícito, y la media luz de la prehistoria. Pero, en todos estos casos, la pregunta básica es saber si la historia crítica es posible o si el historiador deberá quedarse para siempre en su etapa rudimentaria. Es más fácil emplear fuentes escritas simple y exclusivamente porque las fuentes escritas pueden emplearse como autoridades, copiadas en lugar de criticadas, tragadas enteras en vez de reflexionadas. Si las

fuentes escritas se emplean como fuentes, si son criticadas en vez de dogmáticamente aceptadas, no son, ni con mucho, más fáciles de utilizar que las no escritas. Decir que las fuentes escritas son más fáciles de utilizar que las no escritas es como decir que es más fácil nadar en lo bajo que en lo profundo, porque se nada con un pie tocando tierra, si a eso se le puede llamar nadar. Asimismo, la duda sobre si la historia puede prescindir totalmente de fuentes escritas simplemente significa que tal vez la historia no puede prescindir de autoridades, cuyas afirmaciones se pueden copiar acríticamente, para actuar como el fundamento no criticado de una superestructura crítica. Y aquí, una vez más, detectamos la teoría de que nadie puede nadar fuera de lo bajo, pero ahora modificada únicamente para afirmar que al nadador se le debe permitir tocar el fondo de vez en cuando. Los partidarios de tal teoría deberían ponerse de acuerdo sobre el número máximo de brazadas permisibles entre toque y toque; en otras palabras, ¿hasta dónde podemos llegar sin remitirnos a una autoridad? Por último, la supuesta incertidumbre de la prehistoria consiste simplemente en el hecho de que la prehistoria no conoce autoridades, sino sólo fuentes. Aquí, el historiador es, francamente, lanzado a lo profundo; y la opinión ortodoxa entre nuestros historiadores profesionales parece a favor de darlo por perdido. *E pur si muove*; la prehistoria ha logrado enormes triunfos en los últimos 50 años; su posición está hoy tan segura que puede enfrentarse sin grave perturbación incluso a la situación de una falsificación en masa de objetos, de cuya autenticidad dan fe varios hombres eminentes, muy doctos en otras ramas de la cultura, salvo en prehistoria. El caso Glozel es el mejor augurio posible para el futuro de los estudios prehistóricos; la certidumbre tranquila y casi taciturna con que cada prehistoriador detectó la falsificación, muestra que estamos aquí sobre un terreno que no se moverá bajo nuestros pies, y confirma la afirmación de que el pensamiento histórico ha abandonado la etapa rudimentaria.

Esta afirmación se basa en la posesión de medios para criticar fuentes y extraer de ellas historia; y esto implica, de parte del historiador, un equipo técnico del tipo que generalmente se llama científico. No se necesita un equipo semejante para permitir que las personas se traguen entero o copien lo que otros han dicho; y, por tanto, es la presencia o la ausencia de este equipo técnico lo que señala con la mayor claridad la distinción entre una historia activa y crítica, que utiliza fuentes, y una historia pasiva o dogmática aceptada a partir de autoridades. La historia crítica clasifica sus fuentes en grupos, y luego subdivide estos grupos, estableciendo reglas para la manipulación de las distintas subdivisiones. Tomada en conjunto, esta técnica es una ciencia abstracta o clasificatoria, que no tiene nombre general, a menos que se le dé el de arqueología, y está subdividida en numerosas ciencias departamentales, como paleografía, numismática, epigrafía, etc. Estas ciencias arqueológicas son un requisito indispensable de la historia crítica. Ellas, en sí mismas, no son historia; sólo son métodos para tratar a las fuentes de la historia; pero, sin ellas, la historia no puede pasar de la etapa dogmática o rudimentaria. Forman, por decirlo así, los huesos de todo el pensamiento histórico. La historia misma debe ser flexible, pero debe tener unos huesos rígidos, a menos que quiera perder toda capacidad de locomoción independiente y quedar como un parásito. El pensamiento clasificatorio y abstracto es la negación de la historia, que es un pensamiento individual y concreto de cabo a rabo, pero lo concreto de la historia sólo puede lograrse mediante lo abstracto de las ciencias arqueológicas.

Cada avance de la historia crítica descansa en un avance de la interpretación de la evidencia; es decir, en un avance de la ciencia arqueológica. Cada avance de la ciencia arqueológica consiste en el descubrimiento de que se puede hacer que cierta clase de hechos aporte un conocimiento histórico que hasta entonces no había aportado. El arqueólogo que, a tientas, va abriéndose paso

hacia nuevos avances, está preguntándose constantemente si este o aquel detalle de escritura o un molde o alfarería puede resultar característico de alguna fecha o de cierto origen; recaba ejemplos, tal vez miles de ejemplos, para poner a prueba la sugerencia, y puede terminar comprometiéndose con la generalización de que este rasgo tiene un significado definido. Sus colegas arqueólogos aprenden la nueva idea en forma muy parecida a como los médicos aprenden un nuevo método de diagnóstico: en parte, leyendo sus artículos, mucho más por contacto personal con el material, redescubriendo el modo a partir de sus indicaciones. Eso es lo que hace tan tediosa a la arqueología para quienes no son arqueólogos. Parece contenida en libros e informes que, cuando los leemos, resultan ininteligibles o flagrantemente ilógicos. Pero estos libros e informes sólo son indicaciones, dedicadas al profesional, sobre cómo tratar su material para obtener ciertos resultados; no son más auténticamente arqueología de lo que el cuaderno de un topógrafo es un mapa.

La arqueología es la metodología de la historia. Un historiador inocente de toda arqueología es un historiador sin capacidad de pensamiento histórico auténtico, capaz tan sólo de aceptar lo que descubre que dicen sus autoridades. En cuanto empieza a criticar a sus autoridades, empieza a desarrollar métodos del trabajo arqueológico: bibliografía, crítica de textos, etc. Pero la arqueología, aun en la más lata acepción posible, sólo nos da un lado de la metodología requerida para la labor histórica que será plenamente crítica. La arqueología es una metodología empírica; los métodos de cualquier ciencia arqueológica sólo son aplicables a una esfera limitada, donde hay materiales de cierto tipo. Existe otra metodología que es metodología pura: la ciencia que establece cánones universales de método para tratar todo tipo de fuentes y construir cualquier tipo de narración acerca de cualquier tema. Esta metodología pura es la filosofía de la historia, ciencia que trata de las características universales y necesarias de

todo pensamiento histórico, y que diferencia a la historia de otras formas de pensamiento.

Esta ciencia es práctica o metodológica en el sentido de que ofrece una guía en la búsqueda del conocimiento histórico, y en que estudia lo que la historia por doquier y siempre es y, por lo tanto, lo que la historia por doquier y siempre debe ser. Es fácil objetar que, de acuerdo con esto, la historia siempre es lo que debe ser y por tanto la filosofía de la historia no puede tener un valor práctico. Esto sería verdad de no ser porque la gente que no emprende investigaciones filosóficas generalmente está más o menos a merced de falacias filosóficas. Estas personas a menudo se ven afectadas por cierto número de falacias opuestas, que a la larga se cancelan unas a otras y hacen poco por perturbar su vida práctica; pero a menudo, y especialmente en el caso de personas que se enorgullecen de ser pensadores lógicos y de mente clara, una sola falacia se impondrá, convirtiéndose en una obsesión no compensada por fuerzas opuestas, hasta que causa un daño irreparable.

Así obsesionados, los pensadores lógicos han deformado la historia en varias direcciones. Han defendido el materialismo histórico; han destruido la continuidad de la historia estableciendo distinciones fantásticas entre las mentes salvajes y las civilizadas; han tratado de reducir la historia a una ciencia suprimiendo todo lo que la hace historia; han inventado la doctrina de los ciclos históricos; han afirmado una ley mecánica del progreso; han negado completamente el progreso; han cometido cien falacias de la misma clase, cada una de las cuales implica un error sobre filosofía de la historia, y cada cual, por consiguiente, falsifica toda la estructura de su pensamiento histórico.[20] Y, el error más grave de todos, no han podido ver el valor, la solidez lógica y la respetabilidad intelectual de los estudios históricos, y se han echado a cuestas la tarea de denunciar como viciosa y filosóficamente pecaminosa una actividad que es una de las ocupa-

ciones universalmente necesaria y universalmente grata de la mente humana. Los filósofos no están exentos del peligro general que acecha a los especialistas: el peligro de la mojigatería y la pedantería; y entre los filósofos, estos vicios adoptan la forma de una tendencia a establecerse como jueces de las distintas búsquedas, prácticas y teóricas, de la humanidad, y a declarar, en términos absolutos, que el arte o la religión o, en este caso, la historia, son un engaño y un error. Cuando la pedantería se desboca en esta especie de cruzada filosófica, da lugar a más de una sospecha de que la falta está en la propia filosofía del pedante. Pues las acusaciones del pedante contra lo que está atacando se basan en la suposición de que, en el fondo, la cosa en cuestión es irracional y por lo tanto indigna de la atención de seres racionales. Pero si realmente es irracional, ¿por qué existe? Es fácil decir que quienes la buscan están trabajando víctimas de un engaño; pero ésta es una mera recriminación ociosa a menos que vaya acompañada por una explicación de las fuentes y la verdadera naturaleza del supuesto error. Mientras no se dé tal explicación, nadie podrá objetar la ruda respuesta «también lo es usted». Si el filósofo dogmáticamente declara que la historia está arraigada en el error, se le podrá decir que el error está precisamente en su propia teoría de lo que es la historia.

Si, como dijo Burke en un célebre pasaje, no se puede formular una acusación en contra de una nación, tampoco se puede formular una acusación contra todo un departamento de la experiencia humana. Quienes se declaran enemigos de la filosofía son los que quieren una filosofía propia, que es tan afilosófica que instintivamente la ocultan pudorosamente y la protegen de la fría luz del pensamiento explícito. Quienes, siendo filósofos, se declaran enemigos del arte o de la ciencia o de cualquier otra cosa, y ponen esta profesión en apropiada forma filosófica al pronunciar que lo que les disgusta es irracional, son quienes acarician una deficiente teoría filosófica de lo que están atacando. Es

muy fácil caer en un error filosófico del tipo que implica, como consecuencia necesaria, una teoría deficiente de este o de aquel departamento de la experiencia humana. Por ejemplo, una persona cuya teoría del conocimiento reduce el conocimiento a los términos de una intuición irracional, podrá ser amante del arte, pero casi ciertamente sentirá desdén hacia la ciencia. Una persona cuya teoría del conocimiento reduce el conocimiento a la aprehensión de esencias universales podrá hablar respetuosamente de la ciencia, pero no le dará ningún uso a la historia. Pero estos odios muestran no que algo está mal en la ciencia o en la historia, sino que algo está mal en la persona que las odia.

Una cosa como el arte o la ciencia o la historia no pide justificaciones a manos de la filosofía. Es capaz de justificarse a sí misma. El hecho de que muchas personas hayan trabajado en ella durante mucho tiempo, formando entre ellas un sistema coherente de pensamientos por medio de métodos diseñados y elaborados con los propósitos especiales de su oficio, es, en sí mismo, prueba de su racionalidad. Si alguien cree lo contrario, no sé cómo ayudarlo, salvo invitándolo a revisar las ideas fundamentales en que se basa su propia filosofía; y las invitaciones a hacer algo tan arduo como esto generalmente son rechazadas. Pero nada menor a eso dará una convicción; así como nada menos que eso convencerá a un astrónomo de que está equivocado si dice que las órbitas de los planetas son cosas racionales y dan crédito a la ley de la gravitación universal, pero que las órbitas de los cometas son un verdadero escándalo y debieran ser impedidas por una fuerza policiaca cósmica. Los astrónomos se dan cuenta de que, mientras los cometas en realidad se mueven en órbitas parabólicas, lo suyo es aceptar los hechos y reducirlos a algún tipo de fórmula. Pero eso tal vez sólo se deba a que los astrónomos se ven obligados a reconocer que es inútil que ellos les prediquen a los cometas, mientras que los filósofos no siempre ven claramente hasta qué punto es inútil predicarles a los seres humanos. Y si

son demasiado presumidos para tomar en serio el consejo de Oliver Cromwell —«Os ruego, hermanos míos, pensad que es *posible* que estéis en el error»—, harán de cada uno de sus propios errores una excusa para predicar a la persona o la institución o la práctica acerca de la cual están en el error.

El filósofo que se pone a teorizar acerca de la vida humana debe aceptar la vida humana con el espíritu con que Margaret Fuller «aceptó el universo». Esto no significa que debe tragárselo íntegro. Debe comprenderlo, y, para hacerlo, deberá analizarlo y disecarlo, y negarse a aceptar algo sin analizarlo. Pero no deberá caer en el error de creer que es su propio análisis el que lo hace racional. Sólo podrá encontrar en él la razón que ya está allí.

De esta manera, no está abierto al filósofo descubrir que el objeto de sus análisis es irracional. Pronunciar un veredicto semejante es condenarse a sí mismo por no descubrir lo que se había propuesto descubrir. Pero esta cuestión tiene otra faceta. Si la filosofía simplemente estudia el pensamiento histórico como objeto, como algo totalmente distinto de sí misma e independiente de sí misma, así como el astrónomo estudia los movimientos de las estrellas, tendrá, en realidad, que encontrar lo racional, pero sólo en el sentido en que los movimientos de las estrellas son racionales; es decir, determinados por leyes de las cuales es inconsciente. Así, el filósofo que estudia la historia desde fuera ve que es una forma racional y necesaria de pensamiento, pero no encuentra en ella las mismas necesidades o conexiones lógicas que encuentra el historiador. Por consiguiente, piensa en el historiador, en el mejor de los casos, como algo ilógicamente lógico e irracionalmente racional. Esta dificultad sólo se suprime cuando el filósofo estudia la historia desde dentro; es decir, cuando el filósofo y el historiador son una misma persona y cuando la labor filosófica e histórica de esta persona reaccionan una sobre la otra. En este caso, el filósofo está seguro de que el pensamiento histórico del historiador es racional, porque él mismo es el historia-

dor, y simplemente está asegurándose de la racionalidad de su propio pensamiento. Éste no es un simple acto de fe, sino un examen de conciencia, que le hace aceptar el pensamiento histórico como una búsqueda razonable para un hombre sensato. Pero a la inversa, el historiador puede depender del filósofo para algunas cosas. El filósofo, en su teoría del conocimiento histórico, se dedica a reflexionar sobre ciertas cuestiones concernientes a los límites, la validez y el propósito de la historia; y el historiador puede poner su investigación histórica en conformidad con los resultados de dicha investigación.

De allí se seguirán dos resultados. La filosofía del filósofo se volverá más digna de confianza por causa de su experiencia personal e íntima con el tema acerca del que está teorizando; y la historia del historiador se volverá más racional porque está siendo puesta en creciente conformidad con la idea filosófica de sí misma. La historia aporta datos a la filosofía, y la filosofía aporta métodos a la historia.

Se ha descrito a la arqueología como la metodología de la historia. Pero existen dos metodologías: una metodología empírica, interesada en las variedades particulares del material histórico y los diversos modos en que se les debe tratar, y una metodología general o universal, que trata de los problemas universales de método que afectan cada pieza de trabajo histórico tanto como a cualquier otra. Esta metodología universal es la filosofía de la historia considerada como el estudio emprendido por el historiador mismo, en el esfuerzo por aclarar sus propias ideas acerca de la naturaleza y los objetivos de la investigación histórica.

En esta unión de la historia con la filosofía, estudiadas por una sola persona, y reaccionando la una sobre la otra, la historia por primera vez se vuelve realmente racional, y la filosofía por primera vez aprehende esta racionalidad no por un simple acto de fe, sino en virtud de que la historia debe ser tan racional como la

filosofía quiere que lo sea, ya que la filosofía misma la ha hecho así.

Índice analítico



ROBIN GEORGE COLLINGWOOD (Cartmel Fell, Lancashire, 22 de febrero de 1889 – Coniston, Cumbria, 9 de enero de 1943) fue un filósofo e historiador británico. Collingwood es principalmente conocido por su libro *The Idea of History* (*Idea de la historia*), obra póstuma, compuesta por varias fuentes reunidas poco después de su muerte por su discípulo Thomas Malcolm Knox. La obra se convirtió en la principal inspiración para la filosofía de la historia en el mundo anglosajón. Además de filósofo de la historia, Collingwood era también un historiador en la práctica, así como arqueólogo. En su época fue considerado una autoridad en la Britania romana.

Notas

[1] El convenio se llevó a cabo a través de un intercambio epistolar entre la Oxford University Press y Collingwood, en las cartas fechadas el 18 y el 19 de octubre de 1939. En otra carta dirigida a esa editorial el 3 de junio de 1939 Collingwood mencionaba ya las dos primeras categorías. <<

[*] La edición en español de esta obra es también del FCE. [N. del t.] <<

[2] Documentos de Collingwood de la Biblioteca Bodleyana, dep. 13, «Historiografía, XV-1938-1939», p. 20. <<

[3] En la carta de Knox a la Oxford University Press del 31 de marzo de 1945, el primero menciona que esta parte procede de las páginas 81-83 del manuscrito de *The Principles of History*. <<

[4] «Human Nature and Human History» se publicó por separado (Londres, 1936) y se reimprimió en *Proceedings of the British Academy*, núm. 22,1977, pp. 97-127. «The Historical Imagination» fue la conferencia inaugural de Collingwood en calidad de profesor Waynflete de filosofía metafísica, impartida el 28 de octubre de 1935. <<

[5] Sin embargo, en la p. VI de su prefacio a *The Idea of History*, Knox menciona otra razón. A pesar de que Collingwood había autorizado la publicación del manuscrito de *The Principles of History*, Knox afirma en ese lugar: «No me he sentido justificado para imprimir más que tres extractos que aparecen más adelante,

como tercera parte, § 8, y quinta parte, §§ 3 y 6. Y aun éstos los he incluido con ciertas reservas. Están escritos en la manera última de Collingwood, y en ocasiones el estilo y el temple desentonan algo con el resto del libro. Pero su inclusión sirve para redondear sus opiniones sobre la historia y para exponer con mayor detalle algunos puntos que en otras partes sólo se explican brevemente». <<

[6] Documentos de Collingwood de la Biblioteca Bodleyana, dep. 15. <<

[7] En particular, en el tercer capítulo de la primera parte de *The Principles of History*, el concepto de «re-creación» se analizaba de nuevo. En 1940 se modificó asimismo el título de las conferencias que en 1936 era «Conferencias sobre filosofía de la historia» por el de «La idea de la historia». <<

[8] Entre los manuscritos figura un cuaderno que lleva el título de «Historiografía», con seis páginas de notas. En la página 2 está escrito lo siguiente: «8 de marzo de 1940. *The Idea of History* (notas destinadas a conferencias, al descubrir que los ms. que contenían los resultados de mis últimos 15 años de trabajo han desaparecido)» (Documentos de Collingwood de la Biblioteca Bodleyana, dep. 13). Después de esta observación, encontramos un esbozo hecho a grandes rasgos que se asemeja al marco de la primera parte de *The Idea of History* en el que se trata de la historiografía grecorromana. Por lo tanto, es probable que el manuscrito al que se refiere Collingwood sea la sección correspondiente a Grecia y Roma de las conferencias de 1936. <<

[9] Desde luego, es posible que esa nueva composición se deba a la revisión que Collingwood realizó en 1940. Sin embargo, los pasajes a los que nos referimos están tomados de las páginas 8 y 11 de los manuscritos de 1936. Más aún, en la página 8, «estas conferencias» ha sido remplazado por «este libro» en el último manuscrito de Collingwood de 1940. <<

[10] Debe considerarse la posibilidad de que Collingwood haya omitido el pasaje que se refería a él mismo en la revisión de 1940. Sin embargo, la página 68 del manuscrito de 1936 se inicia con «las nubes de la duda, pero que por sí sola la naturaleza…», y este pasaje es tomado por Knox en la página 73 de *The Idea of History*, hasta que finaliza el párrafo. Más aún, la página 68 del manuscrito incluye una palabra que Collingwood añadió en 1940 (*sustancialistamente*). <<

[11] R. G. Collingwood, reseña de la obra de S. Dill, *Roman Society in Gaul in the Merovingian Age*, Londres, 1926, *Antiquity*, I, 1927, p. 117. <<

[12] A propósito de esto, Knox afirma en su prefacio a *The Idea of History*: «En ese entonces no se tuvo conciencia de que esto era el principio de la enfermiza condición contra la que tendría que luchar heroicamente durante el resto de su vida» (p. XXI). <<

[13] *Oxford Magazine*, 4 de febrero de 1943, p. 163. <<

[14] En efecto, cuando Collingwood estaba gravemente enfermo, es decir, cuando estaba escribiendo *The New Leviathan*, no dio muestras de sostener un punto de vista historicista y escéptico. <<

[15] Es interesante que en el ensayo «The Philosophy of History» [«La filosofía de la historia»] de 1930 Collingwood analiza la misma cuestión con las siguientes palabras: «Cada cual aporta su propia mente al estudio de la historia, y se aproxima a ella desde un punto de vista que es característico de él y de su generación». Sin embargo, comenta al respecto: «No por ello se reduce la historia a algo arbitrario o caprichoso. Ella sigue siendo genuino conocimiento» (W. Debbins (comp.), R. G. *Collingwood: Essays in the Philosophy of History*, Austin, 1965, pp. 138-139. [Existe versión en español, publicada por Seix Barral, en 1970.]). <<

[16] *Time and Tide*, 28 de septiembre de 1946. <<

[17] *Sunday Times*, 29 de septiembre de 1946. <<

[18] «Explanation in History and Philosophy», *Aristotelian Society*, suplemento del vol. 21, 1947, pp. 33-77. <<

[19] G. J. Reiner, *History: Its Purpose and Methods*, Londres, 1960, p. 215. <<

[20] D. M. Mackinnon, reseña de *The Idea of History* para el *Journal of Theological Studies*, núm. 48,1947, p. 252. <<

[21] A. Donagan, «The Verification of Historical Theses», *Philosophical Quarterly*, núm. 6, 1956, p. 200. <<

[22] M. Mandelbaum, reseña de *The Idea of History* para el *Journal of Philosophy*, núm. 44, 1947, p. 187. <<

[23] J. W. Meiland, *Scepticistn and Historical Knowledge*, Nueva York, 1965, p. 63. <<

[24] R. Martin, *Historical Explanation: Re-enactment and Practical Inference*, Ithaca, Nueva York, 1977, p. 57. <<

[25] J. Cohen, «A Survey of Work in the Philosophy of History, 1946-1950», *Philosophical Quarterly*, núm. 2,1952, p. 173. <<

[26] P. Skagestad, *Making Sense of History: The Philosophies of Popper and Collingwood*, Oslo, 1975, p. 66. <<

[27] A. Donagan, «The Verification of Historical Theses», *Philosophical Quarterly*, núm. 6, 1956, pp. 193-208. <<

[28] W. H. Dray, *Laws and Explanation in History*, Oxford, 1957, p. 128; «R. G. Collingwood and the Acquaintance Theory of Knowledge», *Revue internationale de philosophie*, II, 1957, pp. 420-432; «Historical Understanding as Re-thinking», *University of Toronto Quarterly*, núm. 27,1958, pp. 200-215. <<

[29] Documentos de Collingwood de la Biblioteca Bodleyana, dep. 27. <<

[30] Reimpreso en Debbins (comp.), *Essays*, pp. 34-56. [Hay edición en español: R. G. Collingwood, *Ensayos sobre filosofía de la historia*, trad. José Luis Cano Tembleque, Barral, Barcelona, 1970]. El ensayo en cuestión se titula «La esencia y los fines de una filosofía de la historia», pp. 75-98. [N. del e.] <<

[31] Reimpreso en *ibidem*, pp. 90-103 [pp. 135-149 de la edición española]. <<

[32] Reimpreso en *ibidem*, pp. 121-139 [pp. 169-199 de la edición española]. <<

[33] Reimpreso en Debbins (comp.), *Essays*, p. 124 [p. 172 de la edición española]. <<

[*] En las universidades inglesas como Oxford, el término *Faculty* sirve para designar, más que un edificio u órgano administrativo, el claustro de profesores en determinada área. «Faculty of Literae Humaniores» equivale por lo tanto a «Colegio de Letras Clásicas», aproximadamente. <<

[34] Reimpreso en W. J. van der Dussen, *History as a Science: The Philosophy of R. G. Collingwood*, La Haya, 1981, pp. 435-438. <<

[35] Collingwood menciona ahí que sus «estudios filosóficos e históricos en sus mutuas relaciones» alcanzaron paulatinamente, a lo largo de los últimos cuatro años, «una solución provisional por lo que se refiere a la mayor parte de los problemas principales». <<

[36] Documentos de Collingwood de la Biblioteca Bodleyana, dep. 13, pp. 19-22. <<

[37] Reimpreso en Van der Dussen, *History as a Science*, pp. 431-432. <<

[38] Documentos de Collingwood de la Biblioteca Bodleyana, dep. 13, p. 19. <<

[39] En David Boucher (comp.), *R. G. Collingwood: Essays in Political Philosophy*, Oxford, 1989, pp. 150-159, se reimprimen extractos de esas conferencias. El texto completo de estas últimas está publicado en la edición revisada de Boucher de *The New Leviathan*, Oxford, 1992, pp. 391-479. <<

[40] *Ibid*., p. 155. <<

[41] *Proceedings of the Aristotelian Society*, nueva serie, núm. 26, 1925-1926, pp. 135-150. <<

[42] *Ibid*., p. 149. <<

[43] *Ibid*., pp. 146-147. <<

[44] Reimpreso en A. G. Olivetti, *Due saggi su R. G. Collingwood: Con un'appendice di lettere inedite di Collingwood a G. de Ruggiero*, Padua, 1977, p. 99. <<

[1] Monsieur Charles F. Jean, en Edward Eyre, *European Civilization*, Londres, 1935, vol. I, p. 259. <<

[1] Jean, en Eyre, *op. cit.*, pp. 271 ss. <<

[2] Jean, en Eyre, *op. cit.*, p. 364. <<

[3] *Histoire de la littérature grecque*, vol. II, p. 589; *apud* How y Wells, *Commentary on Herodotus*, Oxford, 1912, vol. I, p. 53. <<

[4] *Menón*, 97 a-b. <<

[5] *Poética*, 1451^b 5 ss. <<

[6] *Política*, 1326^b 2-26. <<

[*] Los textos de Tucídides a que alude el autor son los siguientes: la plaga, I. 49-53; la revolución de Corcira, III. 29-35, y el diálogo de los melianos, V. 84-113. [N. del t.] <<

[7] *History of Greece*, Londres, 1862, vol. V, p. 95. <<

[8] *Meditaciones*, IV-23. <<

[9] *De institutione oratoria*, X, I, 101. <<

[10] Furneaux, en *Cornelii Taciti Annaliuin Libri I-IV*, Oxford, 1886, pp. 3-4. <<

[11] Platón, *República*, 361 d. <<

[*] Hengist y Horsa, los dos hermanos caudillos que encabezaron la primera expedición sajona de Inglaterra. En 455 Horsa sucumbió en la batalla contra el rey Vortigern y desde entonces Hengist reinó con sus hijos en Kent. [T.] <<

[12] *The Annals of Tacitus*, Oxford, 1896, vol. I, p. 158. <<

[62] Citado en Bías en Aristóteles, *Nic. Eth*. 1130ª 1. <<

[*] Monje benedictino legendario del siglo XV. Las *Flores Historiarum*, publicadas por primera vez en 1567 por el arzobispo Parker, traducidas en 1853 por Yonge, y publicada la traducción por Luard en 1890. [N. del t.] <<

[1] El famoso aforismo de Schiller *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* es una conocida máxima medieval revivida en las postrimerías del siglo XVIII y típica del medievalismo que de tantas maneras caracteriza a los románticos. <<

[2] *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), cap. VII; «Confutatio eorum, qui quatuor monarchias… statuunt». <<

[3] Ilustra bien las tendencias medievalistas del romanticismo de finales del siglo XVIII, a que ya aludí en el caso de Schiller, el hecho de que Hegel desentierre la vieja y refutada idea de los Cuatro Imperios en aquel pasaje acerca de la historia mundial que viene al final de su *Philosophie des Rechts*. El lector de Hegel, habituado a la inveterada costumbre que tiene ese autor de dividirlo todo en tríadas, de acuerdo con el modelo de su dialéctica, se sorprende al encontrar que el esquema de la historia mundial contenido en el pasaje arriba citado aparece dividido en cuatro secciones, como sigue: «El Imperio oriental, el Imperio griego, el Imperio romano y el Imperio germánico». Dicho lector puede pensar que, por fin, los hechos han vencido a la dialéctica hegeliana. Lo cierto es, sin embargo, que no son los hechos los que han desbordado el plan dialéctico; es la recrudescencia de una forma medieval de dividir la historia. <<

[*] William Camden (1551-1623). La obra que lo hizo famoso, *Britannia*, fue publicada en latín por primera vez en 1586, y en 1607 salió la sexta edición corregida y aumentada por el autor. La primera traducción al inglés es de 1610; pero la mejor es la de

Gough y Nichols, publicada en 1789. Segunda edición, 1806. [N. del t.] <<

[*] Traducción de Manuel G. Morente. [N. del t.] <<

[*] Sebastien Lenain de Tillemont (1637-1698). *Su Histoire des Empereurs* se publicó, los cuatro primeros volúmenes, entre los años 1690 a 1697, y los dos últimos, en 1701 y 1738. [N. del t.] <<

[**] El autor parece haber incurrido en una confusión entre los bolandistas, asociación jesuítica inspirada por el trabajo histórico de J. van Bollandus (1596-1665), y la escuela benedictina fundada por J. Mabillon (1632-1707). La confusión es en cierto modo explicable si se considera la semejanza en los títulos de las dos grandes obras históricas producidas por ambas escuelas. La de los bolandistas se llama *Acta Sanctorum* (una colección de vidas de los santos distribuida según el día de la semana en cada mes) y la de los benedictinos se llama también *Acta Sanctorum*, sólo que se refiere únicamente a los santos de la orden. [N. del t.] <<

[4] *Discurso del método*, parte III. <<

[5] *Novum Organum*, lib. I, § LXXXIV, citando a Aulio Gelio, *Noctes Atticae*, XII, 11. <<

[6] *Treatise of Human Nature*, lib. I, parte III, § 4. <<

[7] *Treatise of Human Nature*, lib. I, § 13. <<

[8] «*Voltaire… est comme les moines, qui n'écrivent pas pour le sujet qu'ils traitent, mais pour la gloire de leur ordre. Voltaire écrit pour son couvent*», «*Pensées diverses*», en *Œvres*, París, 1866, vol. II, p. 427. <<

[*] Hasta aquí la traducción es de Edmundo O'Gorman. [N. del e.] <<

[1] Por ejemplo, por implicación en el *Contrato social*, I, VIII. <<

[2] Por esta razón Walter Pater cometió un error al incluir un capítulo sobre Winckelmann en su obra sobre el Renacimiento. El estudio de Winckelmann sobre el arte griego no se parece en nada a los realizados por los eruditos del Renacimiento. Él concibió una idea profundamente original, la idea de que hay una historia del arte que no debe confundirse con las biografías de los artistas: una historia del arte mismo, que se desarrolla a través de la obra de artistas sucesivos, sin que ellos adviertan conscientemente tal desarrollo. Para esta concepción el artista es meramente el vehículo inconsciente de una etapa particular en el desarrollo del arte. Ideas similares aplicaron después Hegel y otros a la historia de la política, la filosofía y otras disciplinas del espíritu humano. <<

[4] *Philosophical Works*, Edimburgo, 1926, IV, 531. <<

[5] *Ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 2, Fondo de Cultura Económica, México, 1941. <<

[6] *Kant's Theory of Ethics*, trad. T. K. Abbott, Londres, 1923, pp. 40-41. <<

[7] *Leviatán*, primera parte, cap. 13, Fondo de Cultura Económica, México, 1940. <<

[8] *Loc. cit*. <<

[9] *Idee zu einer a. Gesch*., párrafo cuarto. <<

[10] *Sistema de idealismo trascendental*, 1800. Werke, Stuttgart y Augsburgo, 1853, parte I, vol. III, pp. 587-604. <<

[11] *Geschichte der neuren Historiographie*, Munich y Berlín, 1911, p. 433. <<

[12] *Geschichte der romanischen und germanischen Völker*, prefacio a la primera edición, Werke, Leipzig, 1874, vol. XXXIII-XXXIV,

p. VII. <<

[1] F. H. Bradley, *Principles of Logic*, 2.ª ed., Oxford, 1922, vol. I, p. 188. <<

[2] *Space, Time, and Deity*, Londres, 1920,vol. I, pp. 11-13. <<

[3] *The Principle of Individuality and Value*, Londres, 1912, p. 79. <<

[4] *The Principles of Individuality and Value*, pp. 78-79. <<

[5] *God and the Astronomers*, Londres, 1933, caps. III y IV. <<

[6] Presento aquí un extracto de mi reseña sobre sus póstumos *Selected Essays*, editados por H. W. V. Temperley, Cambridge, 1930, en la *English Historical Review*, 1931, p. 461. <<

[7] Londres, 1920, p. 368. <<

[8] *Selected Essays*, p. 37. <<

[9] Vols. I-III, Londres, 1934. [Collingwood escribió este pasaje en 1936 y no fue revisado después. Los vols. IV-VI de *A Study of History* se publicaron en 1939]. <<

[10] *Geschichte und Naturwissenschaft*. Reimpreso en *Präludien*, vol. II, 5.ª ed., Tubinga, 1915, pp. 136-160. <<

[11] *Die Welt als Wille und Vorstellung* (3.ª ed., 1859), vol. II, pp. 499-509, *Über Geschichte*. <<

[12] Traducción inglesa, Londres [1921]. <<

[13] *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Leipzig. <<

[*] Versión española de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 2.ª ed., 1949. <<

[14] *Gesammelte Schriften*, vol. VII. <<

[15] *Das Wesen der Philosophie* (*Gesammelte Schriften*, vol. V). <<

[16] *Einführung in das Studium der Geschichte*, Tubinga, 1921. <<

[17] *Lehrbuch der historischen Methode*, Leipzig, 1889, 6.ª ed., 1908. <<

[18] *Kleine Schriften*, Halle, 1910, pp. 3-67. <<

[19] En *Zukunft*, 2 de enero de 1897. <<

[20] *Deutsche Geschichte*, Berlín, 1892. <<

[21] *Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte*, Berlín, 1905. <<

[22] Traducción inglesa: *The Decline of the West*, 2 vols., Londres, 1926-1928. Para una más completa consideración sobre el libro véase mi artículo en *Antiquity*, vol. I, 1927, pp. 311-325. [Hay traducción española: *La decadencia de Occidente*, Espasa-Calpe, Madrid, por M. García Morente]. <<

[23] *Rapport sur la philosophie en France au XIXme siècle*, París, 1867. <<

[24] *Œuvres*, París, 1933, vol. I, pp. 169-219. <<

[25] *La Storia ridotta sotto il concetto generale dell'Arte*. Reimpreso en *Primi Saggi*, Bari, 1919. <<

[26] Traducción inglesa, 2.ª ed., Londres, 1922, pp. 26-28. <<

[27] Traducción inglesa, Londres, 1917, pp. 198 ss. <<

[28] *Teoria e Storia della Storiografia*, Bari, 1917, p. 119; traducción inglesa: *Theory and History of Historiography*, Londres, 1921, pp. 134-135. <<

[29] Éstas son las fechas de los ensayos que en 1915 formaron el libro *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie* (Tubinga), publicado en 1917, en Bari, con el título de *Teoria e Storia della Storiografia*. <<

[30] [La sección sobre Croce se escribió en 1936 y no se la amplificó subsecuentemente para dar cuenta de su libro *La Storia come Pensiero e come Azione* (Bari, 1938); traducción inglesa: *History as the Story of Liberty* (Londres, 1941), publicada en español con el título *La historia como hazaña de la libertad* (Fondo de Cultura Económica, México, 1944), traducción de Enrique Díez-Canedo]. <<

[1] «La crítica histórica nació en el siglo XVII del mismo movimiento intelectual que la filosofía de Descartes». E. Bréhier, en *Philosophy and History: Essays Presented to Erns Cassirer*, Oxford, 1936, p. 160. <<

[2] En el argumento de esta sección debo mucho al admirable ensayo de Alexander titulado «The Historicity of Things» en el volumen *Philosophy and History* ya citado. Si parece que me opongo a su tesis no es porque esté en desacuerdo con su razonamiento o con parte alguna de él, sino porque yo quiero decir más que él con la palabra «historicidad». Para él, decir que el mundo es «un mundo de acontecimientos» es decir que «el mundo y todo lo que hay en él es histórico». Para mí, las dos cosas no son de ninguna manera lo mismo. <<

[3] *Naturphilosophie: Einleitung. System der Philosophie*, § 249, *Zusatz* (*Werke*, ed. de Gloskner, vol. IX, p. 59). <<

[4] *Los reinos del ser*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959, p. 79. <<

[5] El lector me perdonará que haga aquí una reminiscencia personal. Era yo todavía muy joven cuando un distinguido visitante habló ante una sociedad académica acerca de un tema de arqueología que interesaba a mi campo especial de estudios. Lo que sostenía era nuevo y revolucionario, y pude advertir fácilmente que lo había demostrado sin lugar a dudas. Yo imaginaba, ingenuamente, que tan lúcido y convincente razonamiento tendría que convencer a cualquiera, aun cuando no supiera nada previamente acerca del tema. Cuando caí en la cuenta de que la demostración no había logrado convencer a los (muy eruditos y agudos) lógicos que había en el auditorio, me sentí, al principio, muy desconcertado, pero a la larga me sirvió de útil enseñanza. <<

[6] *Dictionnaire philosophique*, artículo «Histoire»; *Œuvres*, 1784, vol. XLI, p. 45. <<

[1] El documento que sirve como fuente puede encontrarse en los archivos de Collingwood de la Biblioteca Bodleyana, dep. 14.

Después del título puede leerse en letra de Collingwood: «Añadido en abril de 1927». El autor escribió este ensayo durante una estancia en Roma en compañía de su amigo, el filósofo italiano Ruggiero. Su intención era que el ensayo sirviera como introducción adicional a las conferencias sobre filosofía de la historia escritas en 1926. En una nota que Collingwood adosó posteriormente a la carátula puede leerse lo siguiente: «Escrito en Roma, entre arranques y sobresaltos, en abril de 1927. No he vuelto a leerlo, pero por lo que recuerdo del contexto o de las situaciones mentales en los que lo compuse, sospecho que el ensa-

yo es caótico y que prácticamente carece de valor. Die, abril de 1928».

Collingwood agregó esa nota mientras se encontraba de vacaciones en la casa campestre Le Martouret, en Die, Francia, en abril de 1928. Fue ahí donde escribió sus «Esbozos de una filosofía de la historia» (mencionados en *An Autobiography*, p. 107). [Hay traducción al español: R. G. Collingwood, *Autobiografía*, trad. Jorge Hernández Campos, Fondo de Cultura Económica, México, 1953, 163 pp., p. 109]. A pesar de la desaprobación por parte del autor, el análisis preliminar resulta valioso, en la medida en que constituye un ejemplo de lo que en esa época pensaba Collingwood sobre la naturaleza de la filosofía de la historia. <<

[*] *Letters of Junius*: colección de cartas originalmente publicadas en el *London Public Advertiser* entre el 21 de enero de 1769 y el 21 de enero de 1772, bajo el seudónimo de *Junius*. Básicamente, las cartas constituyen un mordaz ataque a personalidades públicas de la época. La identidad del autor, largamente debatida, no ha sido cabalmente aclarada hasta la fecha. [N. del t.] <<

[*] El documento fuente puede encontrarse en los documentos de Collingwood de la Biblioteca Bodleyana, dep. 4-14. <<

[1] Collingwood añade al título: «Escrito el 9-13 de enero de 1926, para presentarlo en Hilary Term, 1926». <<

[2] High se refiere a la High Street en Oxford; Queens, Magdalen y All Souls son colegios situados a lo largo de esta calle. <<

[3] En la página opuesta aparece la siguiente adición: «*N. B.* Prehistoria *puede* significar historia aún no formada. *Cf.* p. 67». (El pasaje al que se refiere se encuentra en las p. 509 del presente volumen). <<

[4] En una carta a Horace Walpole, fechada el 15 de julio de 1768, dijo Voltaire: «J'ai toujours pensé comme vous, monsieur, qu'il faut se défier de toutes les histories anciennes. Fontenelle, le seul homme du siècle de Louis XIV qui fût a la fois poète phi-

losophe et savant, disait qu'elles étaient *des fables convenues*» (*Œuvres completes de Voltaire*, nueva edición, correspondencia general, IX, París, 1822, p. 271).

Asimismo, en *Jeannot et Colin* escribió Voltaire: «Toutes les histories anciennes, comme le disait un de nos beaux esprits, ne sont que des *fables convenues*» (*Œuvres completes de Voltaire*, nueva edición, Romans, 11, París, 1821, p. 123). <<

[5] J. J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, París, 1957, p. 283. Las últimas palabras deberían ser «le mieux à la vérite». <<

[6] Escrito en la página opuesta se pone lo siguiente: «No es correcto. Debí decir: ya que este argumento depende del principio de que las teorías históricas admiten refutación; es decir, del principio de que la crítica puede ser eficaz. Pero si la crítica es eficaz, da por resultado el remplazo de la idea refutada por otra idea menos inadecuada, es decir, una relativamente cierta. Pues la única manera en que una teoría histórica…». Los corchetes en el texto son de Collingwood. <<

[7] Collingwood recordó mal la cita. Debió decir: «Er will bloss sagen, wie es eigentlich gewesen» (L. Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*, Leipzig, 1824, p. VI). <<

[8] Como se mencionó en la nota anterior, esta cita de Ranke no es correcta. <<

[9] En el manuscrito, el pasaje que empieza «ciertamente ocurre que» (segunda frase del parágrafo 45) hasta «no puede argüirse» fue añadido en fecha posterior y escrito en la página opuesta. En el texto original, al principio de la segunda frase del párrafo 45, fue tachado lo siguiente: «Pero incluye la curiosa doctrina». <<

[10] La página opuesta contiene la siguiente afirmación: «O pensemos en el análisis hecho por Newton de la órbita elíptica de la Lima en *a)* un movimiento rectilíneo descendiente hacia la Tierra, *b)* un segundo movimiento rectilíneo tangencial: ambos absolutamente ideales». <<

[11] El pasaje al que se refiere Collingwood dice lo siguiente: «Es simple accidente que no tengamos memoria del futuro. Podríamos —como en las pretendidas visiones de los videntes— ver inmediatamente los hechos futuros del modo en que vemos los hechos pasados. Ciertamente serán lo que serán, y en ese sentido están tan determinados como el pasado» (Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World*, Londres, 1914, p. 238). <<

[12] En la página opuesta, Collingwood escribió después las notas siguientes: «Problemas de fases y ciclos históricos. Teológico, metafísico, positivo (Comte), orgánico y crítico (recurrente), St. Simon. Ciclo platónico: 36 000 años solares. Aristóteles está de acuerdo. Esta doctrina de la recurrencia no es bien vista hoy; pero nos guste o no, no es ni remotamente sostenible ninguna otra idea del macrocosmos (Inge, *Outspoken Essays II 160* [quiere decir, hablando *físicamente*]). Goethe fue citado como creyente en los ciclos, pero el texto es vago.

»*Ciclo versus progreso*: tema de una conferencia superficial de Inge. Sostiene los ciclos y niega el progreso.

»La teoría del ciclo no se puede tomar literalmente. El presente es sólo hoy: de alguna manera debe ser distinto de todos sus números opuestos en el pasado, aun si en ciertas maneras es in-

distinguible. De otra manera no podríamos usar el plural de la palabra *ciclo*». <<

[13] La página 65 termina aquí en el manuscrito. Insertada —entre la página 65 y la 66— en fecha posterior hay una página separada con el subtítulo «insertas después de 65 [sumario de lo que he dicho sobre esto en 1927]», que dice lo siguiente: «Toda historia se divide en antigua y moderna, de esta manera. No es una distinción expresable en años; es absurda la idea de precisar una fecha en que termina la historia antigua y comienza la historia moderna. Es una distinción inherente al punto de vista del historiador. Por muy vasto o estrecho que sea su rango cronológico, ya sea que abarque un periodo de 10 o 100 o 100 000 años en su visión retrospectiva, el historiador necesariamente discrimina dentro de esta visión un *pasado* (historia moderna) y un *pasado del pasado* (historia antigua). Y el pasado siempre será su propio opuesto, el pasado del pasado lo opuesto de su propio opuesto y, por lo tanto, en el fondo afín o de alguna manera experimentado como idéntico a sí mismo. Una cultura que experimente la época victoriana como su propio pasado inmediato, y por tanto, repugnante, sentirá la época previctoriana (tal vez el siglo XVIII) como afín a sí misma: su historia cultural sólo se remonta hasta allí; si fuera más lejos, la distinción entre lo antiguo y lo moderno caería en un lugar distinto. La *nostalgia por lo antiguo* tiene aquí su base lógica y es inevitable: las edades de oro, el sentido del carácter heroico de los orígenes (experimentado como tal *porque* se les experimenta como orígenes, es decir, como antiguos), los retornos al paganismo, etc., se basan, todos ellos, en el hecho de que la historia es un ciclo; no una serie de ciclos, sino *un* ciclo; por tanto, el pasado, por mucho o poco que de él conozcamos, necesariamente nos aparece como *un* vasto ciclo con un solo ritmo de antiguo-moderno-presente. Y, sin embargo, dentro de este ciclo, el ciclo primario, podemos encontrar una infinidad de epiciclos en cualquier punto de su circunferen-

cia, porque cualquier punto que tomemos se vuelve un presente ideal y por lo tanto adquiere una historia ideal —moderna y antigua— propia. Pero estos epiciclos se transforman y cambian conforme movemos nuestro microscopio sobre el campo de la historia: todos son ἀγώνισματα ἐς τὸ παραχρῆμα; el gran ciclo de toda la historia conocida es un κτῆμα ἐς ἀτί». <<

[*] El documento fuente puede encontrarse en los documentos de Collingwood de la Biblioteca Bodleyana, dep. 12. <<

[1] En la página del título está escrito «abril de 1928». <<

[2] El prefacio termina así: «Abril de 1928. Le Martouret Die, Drôme»; es el nombre de la quinta, cerca del pequeño poblado de Die, en el departamento de Drôme, en el sudeste de Francia. Es mencionado por Collingwood en su *Autobiography*, p. 107. <<

[3] En el manuscrito se añadió: «1.º de mayo de 1928». <<

[*] Hay traducción al español en Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, traducción y prólogo de Eugenio Ímaz, FCE, México, 1981. <<

[4] Al final de la página Collingwood escribe: «Aquí comienza el ensayo de Martouret». <<

[5] Después del índice, bajo el rubro «Temas tratados en el ms. de Martouret», se añadió una lista de «temas para elaborar», que reza como sigue:

1. La historia como comprensión del *proceso* (pero la historia no como simple serie de acontecimientos) conduce a:

2. La historia como comprensión del *presente* (pero no de todo el presente) conduce a:

3. La *contingencia* de la historia.

4. La imaginación histórica (es decir, el estudio más detallado de la naturaleza de la *inferencia* histórica).

5. La teoría de Bradley.

6. El elemento *a priori* en la historia (es decir, el punto de vista del historiador como punto de partida) (*cf.* Historia de la historia).

7. Tendencia, subjetividad, juicio de valor (conectado con 6).

8. El proceso histórico y el proceso natural.

Puesto que en esta lista se menciona la teoría de Bradley, debió de ser añadida en fecha posterior. Pues sólo hasta 1932 leyó Collingwood las *Presuppositions of Critical History*, de Bradley, publicadas en 1874; el filósofo Joseph le envió un ejemplar. En una carta a Joseph, fechada el 15 de julio de 1932, escribe Collingwood: «Fue muy amable de su parte haberme prestado esta rareza, que durante mucho tiempo había deseado ver y nunca había visto» (Biblioteca Bodleyana, manuscritro en inglés, c. 453, nr. 202). En «The Historical Imagination» (1935) y en «Human Nature and Human History» (1936), en realidad Collingwood trató algunos de los temas allí mencionados. El hecho de que Collingwood hubiera leído nuevamente el manuscrito de Martouret en 1935 queda claro por la adición que hizo ese año (véase p. 561). Por consiguiente, la lista de «temas para elaborar» probablemente data de la misma época. <<

[*] La palabra utilizada por Collingwood es *actual* y no *real*, pero se usa la traducción *real* pues *actual* en español significa, por lo común, «contemporáneo» o «presente», mientras que en inglés significa no sólo eso, sino también «activo», «actuante», además de «real». [N. del t.] <<

[6] Esta frase fue una adición posterior al manuscrito. <<

[7] Después de esta frase, Collingwood añadió las palabras, rodeadas por un círculo, «Distinción entre el presente y el pasado». <<

[8] Aquí está anexada al original una hoja de papel con un texto nuevo. El texto original dice lo siguiente: «Debo replicar aquí que la idealidad de la Novena Sinfonía consiste en el hecho de que mientras para el simple crítico musical la Novena Sinfonía es una experiencia musical contemporánea, en conexión con la cual las preguntas que hay que responder son: ¿está bien escrita?, ¿está bien interpretada?, para el historiador de la música la experiencia musical contemporánea es, por decirlo así, un medio gracias al cual ve la experiencia original del compositor y de sus primeros ejecutantes y primeros públicos. En lugar de decir: "¡Cuán sublime, o cuán ingenuamente sentimental es este himno a la alegría!", dice el historiador: "¡Qué interesante ejemplo del romanticismo!". Ahora bien, el romanticismo no es la mentalidad del historiador, es una mentalidad cuya historia está él escribiendo. Por lo tanto, debe a la vez experimentarla y no experimentarla; debe entrar en ella, reconstituirla en su propia mente, y al mismo tiempo objetivar esta misma reconstrucción, para impedir que domine su mente y se vaya con ella.

»El acontecimiento histórico es actual y es ideal a la vez, pero no del mismo modo en que el Mattherhorn es actual e ideal a la vez. El Matterhorn, siendo una cosa física y no un acontecimiento, persiste en el tiempo y por lo tanto puede ser a la vez percibido y recordado. Pero el objeto del pensamiento histórico es un acontecimiento, y no persiste. Su permanencia misma, en la medida en que tiene permanencia, consiste en su completa no existencia; el muerto, una vez muerto, no puede morir más; el acontecimiento, una vez terminado, puede ser re-actualizado en la mente del historiador en cualquier lugar y en cualquier momento porque en ningún lugar ni en ningún momento puede en realidad volver a ocurrir. Su actualidad sólo es otro nombre para su idealidad; considerado en sí mismo, es pura y solamente ideal; considerado como el objeto de este acto de pensamiento históri-

co, es actual en la medida en que es actual el acto del pensamiento.

»Esta re-actualización de la historia en la mente del historiador es lo opuesto del aspectocomplementario de la idealidad de la historia. Dado que el hecho histórico es ideal tiene una actualidad propia, una actualidad de un tipo peculiar: es *actualizado* por la actividad del pensamiento por la cual tiene su ser ideal. Así, pues, el objeto de la historia, aunque no tenga existencia en absoluto aparte del pensamiento, y en la medida en que es así ideal, queda actualizado por el pensamiento que lo piensa.

»No obstante, esta concepción es un tanto difícil. ¿Cómo puede el historiador auténticamente re-actualizar la historia en su mente? ¿Cómo puede llamar a la vida a los muertos y repetir acontecimientos que han ocurrido de una vez para siempre y que son, irrevocablemente, pasados? Y la idea de un resurgimiento literal del pasado en la mente del historiador, ¿no tiene el sabor de una burda necromancia mágica, y no de una teoría seria del conocimiento?». Aquí termina el texto original. Luego siguen las palabras: «Es fácil responder», que fueron tachadas. <<

[9] Aquí termina el nuevo texto que se anexó al original. <<

[10] «Historia del pensamiento», circulado en el manuscrito. <<

[11] En el manuscrito están subrayadas las palabras «Así, pues, toda la historia es la historia del pensamiento». <<

[12] Aquí Colligwood añadió una nota separada, circulada, diciendo: «Dilthey's Nachbild». <<

[13] Siguiendo esto, escribe Colligwood: «[Adición, mayo de 1928]». Esta adición trata del tema de la historia de la historia, también analizado en las conferencias de 1926. Abarca hasta el último parágrafo de la p. 469. <<

[14] En el manuscrito se añadió: «Y las formas del pensamiento que revela el asiriólogo son las formas características del mundo moderno». <<

[15] Esta frase está subrayada en el manuscrito. <<

[16] En la página opuesta, fechada en 1935, se añadió lo siguiente: «Emocionalmente es incorrecto. El punto es, creo yo, que la historia (pese a la opinión contraria de la escuela del "academismo puro") nunca está compuesta simplemente de juicios de hecho (tal y tal cosa ocurrió): siempre participa un juicio de valor. Creo yo que el juicio de valor tiende a volverse positivo proporcionalmente a que los hechos estudiados sean más y más claramente comprendidos, proposición de la cual se seguirán en el texto las consecuencias.

»Si se pregunta: ¿por qué debe haber *algún* juicio de valor?, la respuesta no es simplemente psicológica (por ejemplo, que sencillamente no deberíamos ni podríamos estudiar seriamente algo que no provocara nuestra simpatía y se ganara nuestra aprobación: ésta es la pregunta sobre qué consideramos *digno* de estudio o *históricamente importante*). También es que, si re-creamos el pasado en nuestro pensamiento, el pensamiento del pasado que recreamos es visto, al re-pensarlo, como válido. (Ésta es la doctrina de Croce de la positividad de la historia, que todavía necesita un planteamiento más minucioso). Cuanto más adecuadamente recreamos el pasado, más válido nos parece que es: de allí el resultado *diferencial*. Lo que juzgamos negativamente como error o como malo en la historia es lo que no comprendemos». <<

[17] Esta frase está subrayada en el manuscrito. <<

[18] Una adición posterior en la página opuesta dice: «La pregunta que el historiador plantea es una pregunta que sólo *él* puede plantear: es una función de su individualidad y por lo tanto de su generación. Expresa, a su propia manera especial, la actitud mental, tanto teórica como práctica, que es característica de su propia época. Por ello, ninguna generación puede tomar prefabricadas las conclusiones históricas de una generación anterior.

Las rechazan no porque sean falsas, sino porque no les dicen lo que desean conocer». <<

[19] En la página opuesta del manuscrito, añadidas en fecha posterior, se encuentran las palabras: «Debemos *interrogar* la evidencia (*cf*. Bacon), no sólo *escucharla*. Esto destruye la concepción de *autoridades* y conduce a la de *fuentes*». <<

[20] En la página opuesta, en fecha posterior, escribió Collingwood: «Para evitar estas consecuencias de la mala filosofía no hay otro camino que encontrar una filosofía mejor; en este sentido la filosofía de la historia, como hemos tratado de exponerla aquí, actúa como guía práctica para los problemas lógicos del pensamiento histórico». <<

ÍNDICE